JOURNAL ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME VIII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, HALÉVY, HOUDAS, MASPERO
RUBENS DUVAL, É. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME VIII



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCVI

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1906.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 14 JUIN 1906.

La séance est ouverte à 3 heures, sous la présidence de M. Senart, *vice-président.*

Étaient présents :

MM. Barth, Basmadjian, Bourdais, Bouvat, Cabaton, J.-B. Chabot, Cœdès, Combe, Dussaud, R. Duval, Faïtlovitch, Finot, Fossey, Galbrun, Gaudefroy-Demombynes, Graffin, Ismaël Hamet, Houdas, Huart, Labourt, Lanman, Isidore Lévy, Macler, Meillet, Moret, Thureau-Dangin, *membres :* Halévy, *secrétaire adjoint.*

M. Senart exprime à l'Assemblée les regrets de M. Barbier de Meynard, président de la Société, obligé de prendre quelques jours de repos avant les examens qu'il doit présider à l'École des Langues orientales.

Il rappelle les deux pertes très sensibles qu'a faites le Conseil au courant de l'année dans la personne de MM. Oppert et Specht. M. Barbier de Meynard a déjà rendu un juste hommage à nos deux

confrères. Il faut que leurs noms soient prononcés dans cette séance annuelle, et qu'aussi la Société soit associée tout entière aux regrets que laissent parmi nous deux hommes qui, à des titres divers, ont bien mérité de la science et de notre Société.

Le procès-verbal de la séance annuelle du 15 juin 1905 est lu et adopté.

M. Rubens Duval lit le rapport de la Commission des censeurs. Des remerciements sont votés à la Commission des fonds et aux censeurs.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Destaing (Edmond), professeur à la Médersa de Tlemcen, présenté par MM. Barbier de Meynard et Basset;

Bessières (René), élève diplômé de l'École du Louvre, présenté par MM. Revillout et Huart.

La Société autorise l'échange du *Journal asiatique* avec les revues :

Anthropos, de Salzbourg;
Ateneo, de Madrid;
Le Monde oriental, d'Upsal.

Lecture est faite ensuite d'une circulaire annonçant une fête qui sera donnée prochainement à Leide à l'occasion du 70e anniversaire de notre éminent confrère, M. de Goeje.

M. FINOT lit une étude sur le bouddhisme en Indo-Chine.

M. J.-B. CHABOT lit une note sur les jeux d'esprit chez les Syriens. Il signale divers ouvrages qui appartiennent à la catégorie des récréations intellectuelles et, en particulier, quelques anciens recueils d'énigmes composés en vue de remémorer l'histoire sainte ou la grammaire aux écoliers.

Ces deux communications seront insérées dans le *Journal asiatique*.

Il est ensuite procédé au dépouillement des votes concernant les membres sortants du bureau et du Conseil qui sont tous réélus. Sont nommés, en outre :

Membre de la Commission des fonds, M. DE CHARENCEY, en remplacement de M. Specht, décédé;

Membre du Conseil pour 1906-1909, MM. REVILLOUT et ALLOTTE DE LA FUŸE, en remplacement de MM. Oppert, décédé, et Halévy, nommé secrétaire adjoint;

Membres du Conseil pour 1906-1907, MM. MEILLET et GAUDEFROY-DEMOMBYNES, en remplacement de MM. Huart et de Charencey, nommés membres de la Commission des fonds.

La séance est levée à 4 heures et demie.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'ANNÉE 1905.

Messieurs,

Notre Société a éprouvé une perte sensible par la mort survenue au commencement de cette année de notre regretté confrère Specht, qui consacrait les loisirs que lui laissaient ses travaux scientifiques à la gestion des finances de notre Société. Sa mémoire demeurera vivante en nous; nous connaissons tous le zèle éclairé et infatigable qu'il mettait à remplir ses fonctions. La douleur que sa mort nous a laissée a été atténuée par le dévouement dont a fait preuve son successeur en acceptant une charge nouvelle pour lui. Les Censeurs se plaisent à reconnaître le soin scrupuleux avec lequel ont été rédigés les comptes de l'exercice 1905 et le rapport de la Commission des fonds.

Les finances de la Société se maintiennent dans l'état prospère que les Censeurs ont eu la satisfaction de constater jusqu'ici et qui est dû à la vigilance de la Commission des fonds. Les dépenses et les recettes de 1905 sont les mêmes que celles des années précédentes, sauf quelques différences portant sur les articles variables par leur nature même. Les recettes ordinaires se sont élevées à 24,578 fr. 78, offrant un excédent de 8,232 francs sur les dépenses ordinaires qui ont été de 16,346 fr. 20.

Au fonds de réserve ont été portées vingt obligations Nord nouvelles qui ont coûté 9,502 fr. 55. Cette somme a été fournie par le remboursement s'élevant à 3,500 francs de sept obligations de la Compagnie des Wagons-Lits sorties au ti-

rage, et par les fonds libres pour le complément, soit 6,002 fr. 55. La Commission, en achetant des valeurs françaises de tout repos, s'est rangée à l'avis exprimé précédemment par les Censeurs sur ce sujet.

En dehors des fonds de réserve, il a été pris sur les fonds disponibles une somme de 2,400 francs pour les publications scientifiques, savoir : 1,200 francs pour le tome V de la traduction de Sse-ma Ts'ien par M. Chavannes, et 1,200 francs pour la publication du tome Ier de l'*Agnistoma* par MM. V. Henry et Caland.

Après ces emplois, il restait en compte courant à la Société générale, au 31 décembre 1905, une somme de 12,748 fr. 85, supérieure au reliquat de 1904, qui n'était que de 9,518 fr. 82.

Nous vous proposons, Messieurs, de voter des remerciements à la Commission des fonds et, en particulier, à notre confrère, M. Clément Huart, qui a bien voulu remplacer M. Specht dans cette délicate fonction.

R. Duval. O. Houdas.

RAPPORT DE M. CL. HUART,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS, ET COMPTES DE L'ANNÉE 1905.

Messieurs,

Le coup soudain qui a frappé la Société en lui enlevant le membre le plus actif de la Commission des fonds, en même temps qu'il nous privait d'un savant auquel nous unissaient les liens d'une longue confraternité, n'a pas laissé de nous causer quelque préoccupation. Il n'est pas toujours aisé de remplacer *ex abrupto* un confrère dont l'expérience avisée était des plus utiles au maniement des fonds sociaux; la commission, en établissant les comptes de l'année 1905, que nous pouvions espérer voir M. Specht vous présenter lui-même, croit avoir été fidèle aux traditions qui ont fait et font encore la force de notre association.

Les dépenses sont un peu plus considérables que l'an dernier, car nous avons eu à faire face aux subventions accordées à la publication du tome I[er] de l'*Agnistoma* de MM. V. Henry et Caland et à celle du tome V de la traduction des *Mémoires* de Sse-ma Ts'ien par M. Chavannes. Les 2,400 francs qui ont facilité l'édition de ces deux volumes ont porté nos dépenses à 16,346 fr. 20. En revanche, grâce au zèle de notre libraire, nous avons pu toucher le montant de 156 cotisations et en récupérer 32 d'arriérées. La vente des publications est assez faible et ne s'élève guère qu'à 370 fr. 50.

Les 7 obligations de la Compagnie des Wagons-Lits que nous possédions sont sorties au tirage du 1[er] avril 1905 et nous ont été remboursées par 3,500 francs. Nous avons fait remploi de cette somme ainsi que d'un certain excédent, en

achetant 20 obligations de la Compagnie des Chemins de fer du Nord (nouvelles), en juillet 1905, pour la somme de 9,502 fr. 55.

Nos recettes s'élèvent au chiffre total de 24,378 fr. 78, et l'encaisse accusé par la comptabilité de la Société générale au 31 décembre 1905 se monte à la somme de 12,748 fr. 85.

COMPTES DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire, pour le recouvrement des cotisations	604f 00c	1,284f 35c
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	392 00	
Port de lettres et de paquets reçus	32 85	
Frais de bureau du libraire	131 30	
Clichés d'après estampages et impression de quittances	124 20	
Honoraires du bibliothécaire	1,200 00	6,079 25
Honoraires du secrétaire-adjoint	1,200 00	
Service et étrennes	255 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau	254 19	
Reliure et achat de livres nouveaux pour compléter les collections	585 05	
Souscription à divers ouvrages	2,400 00	
Contribution mobilière et taxes municipales	99 47	
Contribution des portes et fenêtres	17 59	
Assurance contre l'incendie	67 95	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1904	8,295 30	8,895 30
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique*	600 00	
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.		87 30
Total des dépenses de 1905		16,346 20
Achat de 20 obligations Nord nouvelles		9,502 55
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1905		12,748 85
Ensemble		38,597 60

'ANNÉE 1905.

RECETTES.

156 cotisations de 1905	4,680f 00c	8,870f 50c
32 cotisations arriérées	960 00	
1 cotisation à vie	400 00	
123 abonnements au *Journal asiatique*	2,460 00	
Vente des publications de la Société	370 50	
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 p. o/o	1,800 00	10,708 28
Legs Sanguinetti (en rente 3 p. o/o)	300 00	
2° 10 obligations de l'Est (3 p. o/o)	269 96	
20 obligations de l'Est (nouveau) [3 p. o/o]	288 00	
3° 60 obligations d'Orléans (3 p. o/o)	864 00	
4° 58 obligations Lyon-fusion (3 p. o/o) ancien	782 65	
60 obligations — — nouveau	810 00	
5° 60 obligations de l'Ouest	864	
6° 20 obligations Nord	269 56	
10 — — (2e semestre)	134 78	
7° 80 obligations Crédit foncier 1883 (3 p. o/o)	1,107 50	
8° 9 obligations communales 1880	120 54	
9° 30 obligations Est Algérien (3 p. o/o) [nomin.]	432 00	
8 — — — [au port.]	108 08	
10° 50 obligations Méchéria	676 20	
11° 7 obligations de la Compagnie des Wagons-Lits (1er semestre)	70 00	
12° 1 obligation des Messageries maritimes	15 96	
13° 3 obligations Omnium russe (4 p. o/o)	60 00	
14° 77 obligations du Crédit foncier égyptien (3 1/2 p. o/o)	1,347 50	
15° 2 actions du Crédit foncier hongrois	52 00	
16° 15 obligations de la Compagnie du gaz et eaux de Tunis	277 50	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	58 05	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	5,000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale (pour 1904) en dégrèvement des frais d'impression du *Journal asiatique*	3,000 00	
TOTAL des recettes de 1905		24,578 78
Remboursement de 7 obligations de la Cie des Wagons-lits		3,500 00
Deux trimestres de 1904 de la souscription du Ministère de l'instruction publique touchés en 1905 et figurant néanmoins au compte de 1904		1,000 00
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre de l'année précédente (1904)		9,518 82
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1905		38,597 60

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par les Auteurs :

E. von Zambaur, *Contributions à la numismatique orientale*, 2e partie. — Vienne, 1906; in-8°.

— *Kollektion Ernst Prinz zu Windisch-Grätz*, VII, 1. — Vienne, 1906; in-8°.

Cl. Madrolle, *Les T'ai de la frontière sino-tonkinoise* (Extrait). — Hanoï, 1906; gr. in-8°.

Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, VII, 13-15. — Paris, 1906; in-8°.

Par les Éditeurs :

Revue critique, 40e année, nos 18-19-20-21-22. — Paris, 1906; in-8°.

Mark Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphie*, II, 2. — Giessen, 1906; in-8°.

M.-J. de Goeje, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* : III, Descriptio imperii moslemici, auctore Al-Moqaddasi. Editio secunda. — Lugduni Batavorum, 1906; in-8°.

Polybiblion, partie littéraire et partie technique, mai 1906. — Paris, 1906; in-8°.

J. de Zwaan, *The Treatise of Dionysius Bar Ṣalibhi against the Jews*. Part I. The Syriac text. — Leiden, 1906; in-8°.

Le Muséon, nouvelle série, VII, 1-2. — Louvain, 1906; in-8°.

C.-H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt I... mit 12 Tafeln in Lichtdruck*. — Heidelberg, 1906; gr. in-8°.

L. Austine Waddell, *Lhasa and its Mysteries*. — London, s. d.; in-8°.

Anthropos, I, 2. — Salzburg, 1906; in-8°.

Raoul de la Grasserie, *De la catégorie du genre*. — Paris, 1906; in-12.

Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances, janvier-février 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Hugo WINCKLER, *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient.* — Leipzig, 1906; in-8°.

Bulletin de littérature ecclésiastique, mai 1906. — Paris, 1906; in-8°.

The Indian Antiquary, March 1906. — Bombay, 1906; in-8°.

The American Journal of Philology, XXVII, 1. — Baltimore, 1906; in-8°.

The New-York Review, I, 1. — New-York, 1906; in-8°.

Le Monde oriental, I, 1. — Uppsala, 1906; in-8°.

PAR LA SOCIÉTÉ :

Journal asiatique, janvier-février 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, I, 1-9. — Calcutta, 1905; in-4°.

JIVANJI JAMSHEDJI MODI, *Asiatic Papers.* — Bombay, 1905; in-8°.

The Pahlavi Dinkard, Book VII, lithographied by MANOCKJI RUSTAMJI UNVALA. — Bombay, 1904; in-4°.

E.-S. DE KLERCK, *De Java-Oorlog van 1825-1830*, Vierde Deel. — Batavia, 1905; in-8°.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, LX, 1. — Leipzig, 1906; in-8°.

Recueil de notices et mémoires de la Société archéologique du département de Constantine, année 1905. — Constantine, 1906, in-8°.

Boletin de la Sociedad Geográfica de Lima, tomo XVI. — Lima, 1904, in-8°.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, I, 5-10; and Extra Number, II, 1-3. — Calcutta, 1905-1906; in-8°.

Revue africaine, n° 260. — Alger, 1906; in-8°.

The Geographical Journal, June 1906. — London, 1906; in-8°.

La Géographie, XIII, 5. — Paris, 1906, in-8°.

O Oriente Portuguès, III, 3-4. — Nova Goa, 1906; in-8°.

Transactions of the Asiatic Society of Japan, XXIII, 2. — Tokio, 1905; in-8°.

Rendiconti della Reale Academia dei Lincei, XIV, 11-12. — Roma, 1905; in-8°.

PAR LE MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS :

Bulletin du Comité historique, année 1905, n° 3. — Paris, 1906; in-8°.

Journal des Savants, mai 1906. — Paris, 1906, in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'ALGÉRIE :

ABOU ALI EL-GHAUTHI BEN MOHAMMED, *Kitâb kachf al-kinâ' 'an âlât as-simâ'* (Traité, en arabe, sur les instruments de musique). — Alger, 1904; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ DE LEIDE :

M.-J. DE GOEJE, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* : III, Descriptio imperii moslemici, auctore Al-Moqaddasi. Editio secunda. — Lugduni Batavorum, 1906; in-8°.

PAR LA « BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE » DE FLORENCE :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 65. — Firenze, 1906; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH À BEYROUTH :

Al-Machriq, 10e année, nos 10-11. — Beyrouth, 1905; in-8°.

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE
DU 14 JUIN 1906.

PRÉSIDENT.

M. Barbier de Meynard.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. E. Senart.
Maspero.

SECRÉTAIRE.

M. Chavannes.

SECRÉTAIRE ADJOINT.

M. J. Halévy.

TRÉSORIER.

M. le marquis Melchior de Vogüé.

BIBLIOTHÉCAIRE.

M. L. Bouvat.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Clermont-Ganneau.
Clément Huart.
de Charencey.

CENSEURS.

MM. Rubens Duval.
Houdas.

IMPRIMERIE NATIONALE.

COMMISSION DU JOURNAL.

MM. Barbier de Meynard, E. Senart, Maspero, Chavannes, *membres de droit;* — R. Duval, Houdas, A. Barth, Sylvain Lévi, J. Halévy, *membres élus.*

MEMBRES DU CONSEIL ÉLUS POUR TROIS ANS.

MM. Michel Bréal. Ph. Berger. Houdas. Cordier. Vissière. Perruchon. Revillout. Allotte de la Fuÿe.	Élus en 1906.
V. Henry. L. Finot. Moïse Schwab. J. Vinson. Guimet. J.-B. Chabot. Rubens Duval. Decourdemanche.	Élus en 1905.
Aymonier. A. Barth. H. Derenbourg. Sylvain Lévi. Carra de Vaux. Foucher. Meillet. Gaudefroy-Demombynes.	Élus en 1904.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE

À LA DATE DU 30 JUIN 1906.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Allaoua ben Yahia, interprète judiciaire, à Inkermann (département d'Oran).

Allotte de La Fuÿe, colonel du génie en retraite, rue d'Anjou, 2, à Versailles.

Alric (A.), consul de France, à Salonique (Turquie).

Amélineau (E.), directeur-adjoint à l'École pratique des hautes études (sciences religieuses), à Chateaudun (Eure-et-Loir).

Andrews (James Brayn), Reform Club, Pall Mall, à Londres.

Arakelian (Hambartzoum), membre de la Société impériale de géographie, à Tiflis (Russie).

Assier de Pompignan, lieutenant de vaisseau, rue de Rennes, 75, à Paris (vi^e).

*Aymonier (Étienne), résident supérieur hono-

raire, membre du Conseil supérieur des colonies, rue de Berlin, 10, à Paris (IXe).

MM. BAILLET (J.), rue d'Illiers, 35, à Orléans (Loiret).

BARBIER DE MEYNARD (A.-C.), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris (VIIe).

BARRÉ DE LANCY, ministre plénipotentiaire, rue de Caumartin, 32, à Paris (IXe).

BARTH (Auguste), membre de l'Institut, rue Garancière, 10, à Paris (VIe).

BARTHÉLEMY (Ad.), secrétaire-interprète du Gouvernement, rue de Grenelle, 188, à Paris (VIIe).

BARTHÉLEMY (le marquis DE), explorateur, passage Stanislas, 4, à Paris (VIe).

BASMADJIAN (J. Karapet), directeur de la Revue arménienne *Banaser*, boulevard Rochechouart, 112, à Paris (XVIIIe).

BASSET (René), directeur de l'École supérieure des lettres, rue Denfert-Rochereau, 20, villa Louise, à Alger.

BEAUVAIS (Jean-Joseph), vice-consul de France, à Hoi-Hao (île de Haïnan, via Hong-Kong) [Chine].

BEL (Alfred), directeur de la Médersa, à Tlemcen (département d'Oran).

BEN CHENEB (Mohammed), professeur à la Médersa, à Alger.

MM. Bénédite (Georges), conservateur adjoint au Musée du Louvre, rue du Val-de-Grâce, 9, à Paris (v^e^).

Berchem (Max van), château de Crans, près Genève (Suisse).

Berger (Philippe), membre de l'Institut, sénateur, professeur au Collège de France, rue Le Verrier, 5, à Paris (vi^e^).

Mlle Berthet (Marie), rue Boileau, 75, à Paris (xvie).

MM. Bessières (René), élève diplômé de l'Ecole du Louvre, rue du Faubourg-Poissonnière, 155, à Paris (ixe).

Beylié (Général L. de), rue Godot-de-Mauroi, 26, à Paris (ixe).

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan (Italie).

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht (Hollande).

Bibliothèque ducale, à Gotha (Allemagne).

Bibliothèque universitaire, à Alger.

MM. Blochet (E.), bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, rue du Pré-aux-Clercs, 18, à Paris (viie).

Blonay (Godefroy de), château de Grandson (Vaud) [Suisse].

* Bœll (Paul), publiciste, rue Servandoni, 11, à Paris (vi^e^).

* Boissier (Alfred), Le Rivage, à Chambésy, près Genève (Suisse).

Bonaparte (le prince Roland), avenue d'Iéna, 10, à Paris (xvie).

MM. BONET (Jean), professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Neuilly, 33, à Neuilly (Seine).

BOURDAIS (l'abbé), rue de Bellechasse, 44, à Paris (VIIe).

*BOURQUIN (Dr A.), à Denver (Colorado) [États-Unis].

BOUVAT (Lucien), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue de Seine, 63, à Paris (VIe).

BOYER (A.-M.), rue des Saints-Pères, 56, à Paris (VIIe).

BRACCO (Charles), explorateur en Orient, Szechuen Road, 8, à Shanghaï (Chine).

BRÉAL (Michel), membre de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 87, à Paris (Ve).

BRÖNNLE (Dr P.), 73, Burdett Avenue, Westcliff on Sea (Angleterre).

BUDGE (E.-A. Wallis), litt. D. F. S. A., au British Museum, à Londres.

*BURGESS (James), C. S. E., L. L. D., Seton Place, 22, à Édimbourg (Écosse).

Mme BUTENSCHOEN (A.), Martenstorp, à Kopparberg (Suède).

MM. CABATON (Antoine), ancien membre de l'École française d'Extrême-Orient, attaché à la Bibliothèque nationale, rue du Cardinal-Lemoine, 67, à Paris (Ve).

MM. Cadière (Le R. P.), missionnaire, à Quang-Tri (Annam).

Calassanti-Motylinski (A. de), interprète militaire de 1re classe hors cadre, professeur à la chaire d'arabe, directeur de la Médersa, à Constantine (Algérie).

*Casanova (Paul), directeur adjoint de l'Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

Castries (le comte Henry de), rue Vaneau, 20, à Paris (viie).

* Chabot (Mgr Alphonse), curé de Pithiviers (Loiret).

* Chabot (l'abbé J.-B.), rue Claude-Bernard, 47, à Paris (ve).

Charencey (le comte de), président de la Société philologique, rue de l'Université, 72, à Paris (viie).

Chauvin (Victor), professeur d'arabe à l'Université de Liège (Belgique).

* Chavannes (Emmanuel-Édouard), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue des Écoles, 1, à Fontenay-aux-Roses (Seine).

Chwolson (Dr D.-A.), professeur d'hébreu à l'Université de Saint-Pétersbourg.

* Cillière (Alphonse), consul général de France, à Constantinople.

Claparède (René), au Petit-Saconnex, près Genève (Suisse).

Clermont-Ganneau (Ch.), membre de l'Institut; ministre plénipotentiaire honoraire, profes-

seur au Collège de France, avenue de l'Alma, 1, à Paris (xvie).

MM. Cœdès (Georges), boulevard de Courcelles, 83, à Paris (viiie).

Colin (Dr Gabriel), professeur d'arabe au Lycée, à Alger.

Colinet (Philippe), professeur à l'Université, place de l'Université, 8, à Louvain (Belgique).

Collège français de Zi-Ka-Weï, par Shanghaï (Chine).

Combe (Etienne), élève de l'École pratique des hautes études, Pré-du-Marché, 17, à Lausanne (Suisse).

* Cordier (Henri), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, à Paris (xvie).

Cordier (Dr Palmyr), médecin-major de 2e classe au 23e régiment d'infanterie coloniale, rue de l'Abbé-de-l'Épée, 4, à Paris (v^e).

Coulbeb, commandant en retraite, rue de l'Académie, à Bruges (Belgique).

Cour (Auguste), professeur à la Médersa, à Tlemcen (département d'Oran).

Courant (Maurice), secrétaire-interprète au Ministère des affaires étrangères, professeur près la Chambre de commerce de Lyon, maître de conférences à l'Université de Lyon, chemin du Chancelier, 3, à Écully (Rhône).

* Croizier (le marquis de), à Bayonne (Basses-Pyrénées).

MM. Cuinet (Marcel), vice-consul, interprète de l'Ambassade de France, à Constantinople.

* Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, à Constantinople.

* Darricarrère (Théodore-Henri), numismate, à Beyrouth (Syrie).

* Davies (T. Witton), B. A., Ph. D., professeur de langues sémitiques, University College, à Bangor (North Wales).

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Condorcet, 53, à Paris (ixe).

* Delphin (G.), membre de la Délégation financière, à Alger.

Demiau (Manceaux), capitaine au 4e régiment d'infanterie de ligne, à Auxerre (Yonne).

Deny (Jean), élève interprète, attaché au Consulat général, à Beyrouth (Syrie).

* Derenbourg (Hartwig), membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue Henri-Martin, 30, à Paris (xvie).

* Des Michels (Abel), boulevard Riondet, 14, à Hyères (Var).

Destaing (Edmond), professeur à la Médersa, à Tlemcen (département d'Oran).

Donner (Dr Otto), professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'Université, Norra Kogen, 12, à Helsingfors (Finlande).

Doutté (Edmond), professeur aux Écoles

supérieures d'Alger, boulevard Bru, à Mustapha Supérieur (Alger).

MM. Dukas (Jules), rue de la Paix, 10, à Saint-Cloud (Seine-et-Oise).

Dumon (Raoul), élève diplômé de l'École du Louvre, rue de la Chaise, 10, à Paris (VIIe).

* Durighello (Joseph-Ange), rue de Richelieu, 31, à Paris (Ier).

Duroiselle (C.), professeur de pâli, High School, à Rangoon (Birmanie).

* Dussaud (René), avenue de Malakoff, 133, à Paris (XVIe).

Duval (Rubens), professeur au Collège de France, avenue de la Grande-Armée, 66, à Paris (XVIIe).

Faïtlovitch (Jacques), rue Dauphine, 33, à Paris (VIe).

* Fargues (F.), rue de Paris, 81, à Montmorency (Seine-et-Oise).

Farjenel (F.), attaché au Ministère des finances, rue Régis, 6, à Paris (VIe).

Faure-Biguet (Général), avenue Victor-Hugo, 128, à Valence (Drôme).

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Fell (Dr Winand), professeur à l'Académie, Sternstrasse, 2a, à Münster (Prusse).

Ferrand (Gabriel), consul de France, à Stuttgart (Wurtemberg).

Ferrieu (Théodore), commissaire de la ma-

rine, à bord du *Redoutable*, à Saïgon (Indo-Chine).

MM. Fevret (André), attaché à la Bibliothèque nationale, rue Renault, 8, à Paris (xie).

*Finot (Louis), ancien directeur de l'École française d'Extrême-Orient, directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, rue Poussin, 11, à Paris (xvie).

Fossey (Ch.), professeur au Collège de France, boulevard Raspail, 236, à Paris (xive).

Foucher (A.), directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï (Tonkin).

Galbrun (Henri), agrégé des sciences mathématiques, rue de Luynes, 11, à Paris (viie).

*Gantin (J.), ingénieur, répétiteur libre à l'École des langues orientales vivantes, rue de la Pépinière, 1, à Paris (viiie).

Gaudefroy-Demombynes (M.), secrétaire de l'École des langues orientales vivantes, professeur à l'École coloniale, rue de Lille, 2, à Paris (viie).

Gauthier (Léon), chargé du cours de philosophie musulmane à l'École supérieure des lettres, rue Naudot, 4, à Mustapha (Alger).

*Gautier (Lucien), professeur de théologie, route de Chêne, 88, à Genève.

*Gompel (Robert), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, quai Voltaire, 3, à Paris (viie).

MM. Graffin (Mgr), professeur de syriaque à l'Institut catholique, rue d'Assas, 47, à Paris (vi^e).

Greenup (Rev. A.-W.), The principal's Lodge, St John's Hall, Highbury, N., à Londres.

Grenard (F.), vice-consul de France, à Erzeroum (Turquie d'Asie).

Grimault (Paul), cour Saint-Laud, 14 *bis*, à Angers (Maine-et-Loire).

Guérinot (A.), docteur ès lettres, correcteur à l'Imprimerie nationale, quai des Célestins, 30, à Paris (ive).

* Guieysse (Paul), député, ancien ministre des colonies, ingénieur hydrographe de la marine, rue Dante, 2, à Paris (v^e).

Guigues (le Dr P.), professeur à la Faculté française de médecine, à Beyrouth (Syrie).

* Guimet (Émile), directeur du Musée Guimet, place d'Iéna, 1, à Paris (xvie).

* Günzburg (Baron David de), 1re ligne, n° 4, à Saint-Pétersbourg.

Guy (Arthur), à l'Agence diplomatique de France, au Caire.

* Halévy (Joseph), directeur à l'École pratique des hautes études, rue Champollion, 9, à Paris (v^e).

Halphen (Jules), avenue Victor-Hugo, 73, à Paris (xvie).

Hamel (G.), ingénieur, à Astillero, province de Santander (Espagne).

MM. HAMET (Ismaël), officier interprète principal à l'état-major de l'armée, rue Bartholdi, 8, à Paris (XVe).

* HAMY (Dr E.-T.), membre de l'Institut, conservateur du Musée d'ethnographie, rue Geoffroy-Saint-Hilaire, 36, à Paris (V^e).

* HARKAVY (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque impériale publique, Pouchkarskaya, 47, à Saint-Pétersbourg.

HEBBELYNCK (Mgr Adolphe), recteur de l'Université, à Louvain (Belgique).

HENRY (Victor), professeur à la Faculté des lettres de Paris, rue Houdan, 95, à Sceaux (Seine).

* HÉRIOT-BUNOUST (l'abbé Louis), à Rome.

HÉROLD (Ferdinand), licencié ès lettres, ancien élève de l'École des chartes, rue Greuze, 20, à Paris (XVIe).

* HILGENFELD (Dr Heinrich), professeur à l'Université, Fürstengraben, 7, à Iéna (Saxe-Weimar).

HOUDAS (O.), professeur à l'École des langues orientales vivantes et à l'École libre des sciences politiques, avenue de Wagram, 29, à Paris (XVIIe).

HUART (Clément), secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Madame, 43, à Paris (VIe).

HUBER (Édouard), membre de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï (Tonkin).

MM. Hubert (Henry), maître de conférences à l'École pratique des hautes études, rue Claude-Bernard, 74, à Paris (v^e^).

Hyvernat (l'abbé Henry), professeur à l'Université catholique, 3405 Twelfth, N. E. (Brookland), à Washington.

* Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

MM. Jeannier (A.), vice-consul de France, à Mogador (Maroc).

* Kemal Ali, secrétaire d'ambassade, à Benha (Égypte).

Kéraval (D^r^), médecin en chef à l'Asile de Ville-Évrard, avenue Ledru-Rollin, 95, au Perreux (Seine).

Kokovsef (Paul-Constantin), professeur d'hébreu à l'Université impériale, à Saint-Pétersbourg.

Kouri, consul de France, à Harrar (Abyssinie).

Labourt (l'abbé Jérôme), docteur ès lettres, rue Notre-Dame-des-Champs, 22, à Paris (vi^e^).

Lacôte (Félix), professeur au Lycée, rue Lakanal, 1, à Montluçon (Allier).

La Jonquière (Lunet de), chef de bataillon au 21e régiment d'infanterie coloniale, à Boyrin, par Roaillan (Charente).

Lambert (Mayer), maître de conférences à l'École pratique des hautes études, avenue Trudaine, 27, à Paris (ixe).

MM. *Landberg (Carlo, comte de), docteur ès lettres, au château de Tützing (Haute-Bavière).

Langdon (Stephen), élève de l'École pratique des hautes études, rue d'Assas, 76, à Paris (vi^e^).

Lavallée (Alfred), chef de service du câble, à Dakar (Sénégal).

La Vallée Poussin (Louis de), professeur à l'Université, boulevard du Parc, 13, à Gand (Belgique).

Leclère (Adhémar), résident de France au Cambodge, à Kratié (Cambodge).

Lecomte (Georges), vice-consul de France, rue des Petits-Carreaux, 10, à Paris (iie).

Ledoulx (Alphonse), deuxième interprète de l'ambassade de France, à Constantinople.

Leduc (Henri), consul de France, à Yün nan fou (Chine).

Lefèvre-Pontalis (Pierre), secrétaire d'ambassade, rue de Montalivet, 3, à Paris (viiie).

* Leriche (Louis), vice-consul de France, à Rabat (Maroc).

Leroux (Ernest), éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris (vi^e^).

Le Strange (Guy), via San Francesco Poverino, 3, à Florence (Italie).

Levé (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris (vi^e^).

Lévi (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy-de-la-Brosse, 9, à Paris (v^e^).

Lévy (Isidore), maître de conférences à l'École

pratique des hautes études, boulevard Émile-Augier, 20, à Paris (XVIe).

MM. *Loisy (l'abbé Alfred), à Cernay, près Dreux (Eure).

Lorgeou (Édouard), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Notre-Dame-des-Champs, 76, à Paris (VIe).

Macler (Frédéric), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue Cunin-Gridaine, 3', à Paris (IIIe).

Madrolle (C.), sous-chef du Cabinet du Gouverneur général, à Hanoï (Tonkin).

Maigret (Roger), gérant du Consulat de France, à Casabianca (Maroc).

* Makhanoff (Michel), professeur au Séminaire religieux, à Kazan (Russie).

Marçais (Georges), architecte, rampe Valée, 27 *bis*, à Alger.

Marçais (William), directeur de la Médersa, à Alger.

Marchand (G.), chargé de l'agence consulaire de France, à Larache (Maroc).

* Margoliouth (David-Samuel), professeur d'arabe à l'Université, New-College, à Oxford (Angleterre).

* Maspero (Gaston), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur général des Musées d'Égypte, avenue de l'Observatoire, 24, à Paris (XIVe).

MM. Mauss (Marcel), maître de conférences à l'École pratique des hautes études, rue Saint-Jacques, 31, à Paris (v^e^).

Mehren (Dr A.-F.), professeur de langues orientales, à Fredensborg, près Copenhague.

Meillet (Antoine), professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 24, à Paris (vi^e^).

Mlle Menant (Delphine), rue Stanislas, 6, à Paris (vi^e^).

MM. Mercier (Ernest), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'École des lettres d'Alger, rue Desmoyen, 19, à Constantine (Algérie).

Mersier (Albert), avocat à la Cour d'appel, élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue d'Aumale, 19, à Paris (ixe).

Merx (Dr A.), professeur d'exégèse à l'Université, Bunsenstrasse, 1, à Heidelberg (Bade).

Mohammed ben Braham, interprète judiciaire, à Oued-Athménia (département de Constantine).

Mondon-Vidailhet (C.), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Villiers, 20, à Paris (xviie).

Moret (Alexandre), maître de conférences à l'École pratique des hautes études, boulevard Malesherbes, 112, à Paris (xviie).

* Nau (l'abbé F.), docteur ès sciences mathéma-

IMPRIMERIE NATIONALE

tiques, professeur d'analyse à l'Institut catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris (VIe).

New York public Library, à New-York.

MM. Nicolas (A.-L.-M.), premier interprète de la légation de France, à Téhéran.

* Ostrorog (le comte Léon), conseiller légiste au Ministère de l'agriculture, des mines et forêts, à Constantinople.

* Ottavi (Paul), consul de France, à Zanzibar.

Parisot (Jean), à Plombières-les-Bains (Vosges).

* Pelliot (Paul), professeur de chinois à l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï, rue du Roi-de-Sicile, 26, à Paris (IVe).

Pereira (Estèves), major du génie, rua das Damas, 4, à Lisbonne.

Pereira (J.-F. Marquès), chef de section au Ministère de la Marine, à Lisbonne.

* Perruchon (Jules), élève diplômé de l'École des hautes études, avenue Duquesne, 40, à Paris (VIIe).

Pfungst (Dr Arthur), Gaertnerweg, 2, à Francfort-sur-le-Mein (Prusse).

* Pijnappel (Dr J.), professeur honoraire à l'Université, à Middelbourg (Hollande).

* Pinart (Alphonse), à Paris.

Pognon (Henri), consul général, en mission scientifique, au Consulat de France, à Alep (Syrie).

MM. Pontus (Raoul), capitaine d'artillerie, adjoint d'état-major, avenue d'Auderghem, 36, à Bruxelles.

Popescu-Ciocanel (Gheorghe), Girbusani-Coûmberti, Jalomita, par l'Office Slobozia (Roumanie).

Popper (William), University of California, à Berkeley (États-Unis).

Prætorius (Dr Frantz), professeur à l'Université, Freiimfelderstrasse, 6, à Halle (Prusse).

* Prym (Dr E.), professeur à l'Université, Coblenzerstrasse, 39, à Bonn (Prusse).

Rapson (E.-J.), professeur de sanscrit à l'Université, au British Museum, à Londres.

Rat (G.), secrétaire de la Chambre de commerce, à Toulon (Var).

* Ravaisse (Paul), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue Antoine-Roucher, 6, à Paris (xvie).

Regnaud (Paul), professeur de sanscrit à la Faculté des lettres de Lyon, chemin de Saint-Irénée, 22, à Sainte-Foix (Rhône).

* Regnier (Adolphe), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris (vie).

René-Leclerc (Ch.), délégué du Comité du Maroc, à Tanger.

Rettel (Stanislas de), drogman-chancelier du consulat de France, à Tauris (Perse).

Reuter (Dr J.-N.), docent de sanscrit et de

philologie comparée à l'Université de Helsingfors, Boulevardsgaten, à Helsingfors (Finlande).

MM. *Revillout (E.), conservateur au Musée du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris (viie).

Ribier (le Dr Frédéric), médecin de la Société de construction du chemin de fer indochinois, à Hai Duong (Tonkin).

*Rimbaud, rue de l'Ermitage, 16, à Versailles (Seine-et-Oise).

*Rolland (E.), rue des Chantiers, 5, à Paris (ve).

Ronflard (Arsène), élève-interprète au Consulat d'Alep (Syrie).

*Rouse (W.-H.-D.), Perse Grammar School, à Cambridge (Angleterre).

Rouvier (le Dr Jules), professeur à l'Ecole de plein exercice de médecine, rue Daguerre, 52, à Alger.

Sabbathier (Paul), agrégé de l'Université, rue du Cardinal-Lemoine, 15, à Paris (ve).

Salmon (Georges), délégué de la Mission scientifique du Maroc, à Tanger.

*Saussure (L. de), lieutenant de vaisseau, à La Baule (Loire-Inférieure).

Schahtachtinsky (Mohammed), rue Classique, 8, à Tiflis (Russie).

Schmidt (Valdemar), professeur à l'Université, Musées royaux, Frederiksholm Canal, 12, à Copenhague.

MM. Schwab (Moïse), bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29, à Paris (ixe).

Senart (Émile), membre de l'Institut, rue François Ier, 18, à Paris (viiie).

Simonsen (David), grand rabbin, Skindergade, 28, à Copenhague.

Si saïd boulifa, chargé de cours à l'École supérieure des lettres d'Alger, professeur à l'École normale primaire, à la Bouzaréa, près Alger.

Soulié (Georges), vice-consul de France, boulevard Pereire, 188, à Paris (xviie).

Spiro (Jean), professeur à l'Université, à Cour, près Lausanne (Suisse).

Stein (Dr M. Aurel), Inspector general of Education and Archæological Survey, N. W. Frontier Province and Baluchistan, à Peshawar (Inde Britannique).

Strehly (G.), professeur au lycée Louis-le-Grand, rue de Vaugirard, 16, à Paris (vi^e).

Stumme (Dr Hans), professeur à l'Université, Südstrasse, 72, ii, à Leipzig (Saxe).

Tamamchef (Michel), ancien directeur de la Banque de Tiflis, boulevard Saint-Michel, 117, à Paris (vi^e).

Thatcher (G. W.), professeur au Mansfield College, à Oxford (Angleterre).

Theillet, au Consulat de France, à Alep (Syrie).

MM. Thureau-Dangin (F.), attaché au Musée du Louvre, rue Barbet-de-Jouy, 26, à Paris (VIIe).

Touhami ben Larbi, interprète de 1re classe près la justice de paix, à Oran (Algérie).

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Vaux (Baron Carra de), professeur d'arabe à l'Institut catholique, rue de la Trémoille, 6, à Paris (VIIIe).

Vernes (Maurice), directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, boulevard Raspail, 248, à Paris (XIVe).

Vilbert (Marcel), secrétaire général à la direction des phares ottomans, à Constantinople.

Vinson (Julien), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de l'Université, 58, à Paris (VIIe).

Vissière (Arnold), consul de France, secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue du Ranelagh, 44, à Paris (XVIe).

Vogüé (le marquis Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris (VIIe).

* Weil (Raymond), capitaine du génie, rue de Paris, 39, à Elbeuf (Seine-Inférieure).

MM. Wilhelm (Dr Eugen), professeur à l'Université, Wagnergasse, 11, à Iéna (Saxe-Weimar).

*Wyse (L.-N. Bonaparte), villa Isthmia, au Cap-Brun, par Toulon (Var).

Yanni (G.), à Tripoli de Syrie.

Zayât (Habib), boîte postale, n° 435, à Alexandrie (Égypte).

Zeitlin (Maurice), rabbin, élève diplômé de l'École pratique des hautes études, place des Vosges, 19, à Paris (IVe).

II

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS

ADMIS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DANS SA SÉANCE DU 15 JUIN 1905.

MM. ASTON (W.-G.), D. Lit., Bluff, Beer (East Devon) [Angleterre].

BUSHELL (Dr. S.-W.), Shirley, Harold Road, Upper Norwood, à Londres.

CHAMBERLAIN (Basil-Hall), professeur à l'Université, à Tokio.

CODERA (Francisco), membre de l'Académie royale d'histoire, professeur honoraire à l'Université, San Vicente alta, 56, 3°, der., à Madrid.

DELITZSCH (Dr Friedrich), professeur à l'Université de Berlin, Knesebeckstrasse, 30, à Charlottenburg (Prusse).

ERMAN (Dr Adolf), professeur à l'Université de Berlin, Streglitz, Friedrichstrasse, 10/11, à Berlin.

GOEJE (Dr M.-J. DE), Interpres Legati Warnerii, professeur honoraire à l'Université, Vliet, 15, à Leide (Hollande).

GOLDZIHER (Dr Ignaz), professeur à l'Université, Holló-utcza, 4, à Budapest.

GOLENISCHEF (W.-S.), conservateur au Musée de l'Ermitage, à Saint-Pétersbourg.

MM. Grierson (George-A.), C. I.-E., Rathfarnam, Camberley (Surrey) [Angleterre].

Griffith (F.-Ll.), professeur à l'Université, Norham Road, 12, à Oxford.

Groot (Dr J.-J.-M. de), professeur à l'Université de Leide (Hollande).

Guidi (Ignazio), professeur à l'Université, Botteghe oscure, 24, à Rome.

Hirth (Dr Friedrich), professeur à la Columbia University, 501, West 113th, à New York.

Hultzsch (Dr E.), professeur à l'Université, Ludwig Wuchererstrasse, 78, à Halle (Prusse).

Kern (Hendrik), professeur à l'Université, à Leide (Hollande).

Lanman (Charles Rockwell), professeur à l'Université Harvard, Farrar Street, 9, à Cambridge, Massachusetts (États-Unis).

Naville (Édouard), correspondant de l'Institut, à Malaguy, près Genève (Suisse).

Nöldeke (Dr Theodor), professeur à l'Université, Kalbgasse, 16, à Strasbourg (Alsace).

Oldenbourg (Serge d'), professeur à l'Université, à Saint-Pétersbourg.

Pinches (Theophilus-Goldrige), conservateur au British Museum, Bloomfield Road, 38, Maida Hill, à Londres.

Pischel (Dr Richard), professeur à l'Université de Berlin, Joachim Friedrichstrasse, 47, à Halensee (Prusse).

MM. Radloff (Dr W.), conseiller d'État, membre de l'Académie impériale des Sciences, à Saint-Pétersbourg.

Reinisch (Dr S.-L.), professeur à l'Université, Feldgasse, 3, à Vienne.

Rhys Davids (T.-W.), professeur à l'Université de Londres, Harboro Grange, Ashton on Mersey (Angleterre).

Sachau (Dr Ed.), directeur du Séminaire des Langues orientales, Wormser Strasse, 12, à Berlin.

Schiaparelli (Ernesto), directeur du R. Museo di antichità, à Turin (Italie).

Wellhausen (Dr J.), professeur à l'Université, Weberstrasse, 18*a*, à Gœttingue (Prusse).

Wiedemann (Dr Alfred), professeur à l'Université, Königstrasse, 32, à Bonn (Prusse).

III

LISTE DES SOCIÉTÉS SAVANTES ET DES REVUES

AVEC LESQUELLES

LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE ÉCHANGE SES PUBLICATIONS.

Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg.

Académie royale des sciences de Lisbonne.

Accademia (Reale) dei Lincei, Alla Lungara, 10, Palazzo dei Lincei, à Rome.

American Journal of Archæology (M. le Professeur Harold N. Fowler, Western Reserve University, directeur), à Cleveland (Ohio) [États-Unis].

American Oriental Society, à New-Haven (Etats-Unis).

Anthropos, revue internationale d'ethnologie et de linguistique (P.-W. Schmidt, S. V. D., directeur), Zaunrith' sche Druck und Verlag, à Salzbourg (Autriche).

Archæological Institute of America, 38, Quincy Street, Cambridge, Massachusetts (États-Unis).

Archæological Survey Department of India, à Simla (Inde Britannique).

Asiatic Society, à Seoul (Corée).

Ateneo científico, literario y artístico, Prado, 21, à Madrid.

Bessarione (Mgr Niccoló Marini, directeur), piazza S. Pantaleo, 3, à Rome.

Bibliothèque des Bénédictins de Solesmes, à Ap-

puldurcombe, Wroxall (Isle of Wight) [Angleterre].

BIBLIOTHÈQUE DU CHAPITRE MÉTROPOLITAIN, à l'église Notre-Dame, à Paris (IVe).

BIBLIOTHÈQUE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE, au palais de l'Institut (*2 ex.*).

BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, Town Hall, à Bombay (Inde Britannique).

CHINA BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, à Shanghaï (Chine).

DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR NATUR- UND VOELKERKUNDE OSTASIENS, à Tokio.

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT, Wilhelmstrasse, 36/37, à Halle (Prusse).

EAST INDIA ASSOCIATION, Westminster Chambers, 3, Victoria Street, S. W., à Londres.

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT, à Hanoï (Tonkin).

HARPER'S UNIVERSITY (AMERICAN JOURNAL OF SEMITIC LANGUAGES AND LITERATURES), à Chicago (États-Unis).

INDIAN ANTIQUARY (THE) [Sir Richard Carnac Temple, directeur], Bombay Education Society Press, Byculla, à Bombay (Inde Britannique).

INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE (Haute-Garonne).

INSTITUT ÉGYPTIEN, au Caire.

INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE, au Caire.

JAPAN SOCIETY (THE), Hannover Square, 20, à Londres.

JOHN HOPKIN'S UNIVERSITY, à Baltimore (États-Unis).

Literary Society, Pantheon's Road, à Madras (Inde Britannique).

Mission scientifique du Maroc, à Tanger.

Monde Oriental (Le), Akadem. Bokhandeln, à Upsal (Suède).

Musée Guimet, place d'Iéna, 1, à Paris (xvie).

Peking Oriental Society (The), à Pékin.

Polybiblion, rue de Saint-Simon, 5, à Paris (viie).

Provincial Museum, à Lukhnow (Inde Britannique).

Revue archéologique (MM. G. Perrot et S. Reinach, directeurs), rue Bonaparte, 28, à Paris (vie).

Revue biblique, au Couvent de Saint-Etienne, à Jérusalem (Syrie).

Revue critique (M. Arthur Chuquet, directeur), rue Bonaparte, 28, à Paris (vie).

Revue de l'Histoire des religions (M. Jean Réville, directeur), rue Bonaparte, 28, à Paris (vie).

Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Albemarle Street, 22, à Londres.

Royal Asiatic Society of Japan, à Tokio.

Royal Geographical Society, Savile Row, 1, Burlington Gardens, à Londres.

Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9, à Paris (ve).

Séminaire des missions étrangères, rue du Bac, 128, à Paris (viie).

Séminaire de Saint-Sulpice, place Saint-Sulpice, 9, à Paris (vie).

Seminar für orientalische Sprachen, Dorotheenstrasse, 6, à Berlin.

Siam Society (The), à Bangkok.

Società Asiatica Italiana, piazza San Marco, 2, à Florence (Italie).

Société des arts et des sciences de Batavia (Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen), à Batavia (Indes Néerlandaises).

Société des Bollandistes, boulevard Militaire, à Bruxelles.

Société des Études juives, rue Saint-Georges, 17, à Paris (IXe).

Société finno-ougrienne (Suomalais-ugrilainen Seura), à Helsingfors (Finlande).

Société de géographie de Genève.

Société de géographie de Paris, boulevard Saint-Germain, 184 (VIe).

Société historique algérienne, boulevard Bon-Accueil, 15, à Alger.

Société impériale russe d'archéologie, à Saint-Pétersbourg.

Société de linguistique, à la Sorbonne, à Paris (Ve).

Société philologique, rue de Vaugirard, 74, à Paris (VIe).

Straits Branch of the Royal Asiatic Society, à Singapore (Straits Settlements).

Université royale, à Upsal (Suède).

Université Saint-Joseph, à Beyrouth (Syrie).

IV

LISTE DES BIBLIOTHÈQUES

ET AUTRES ÉTABLISSEMENTS

RECEVANT LE JOURNAL ASIATIQUE

PAR L'INTERMÉDIAIRE DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE.

Bibliothèque de l'Arsenal, rue de Sully, 1, à Paris (ive).

Bibliothèque du Collège de France, place des Écoles, à Paris (ve).

Bibliothèque de la Faculté de médecine, à Montpellier (Hérault).

Bibliothèque Mazarine, quai de Conti, 23, à Paris (vie).

Bibliothèque du Ministère de la guerre, boulevard Saint-Germain, 231, à Paris (viie).

Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, rue de Buffon, 2, à Paris (ve).

Bibliothèque nationale, rue de Richelieu, 58, à Paris (iie).

Bibliothèque Sainte-Geneviève, place du Panthéon, à Paris (ve).

Bibliothèque de l'Université, à la Sorbonne, à Paris (ve).

Bibliothèque de l'Université de Bordeaux (Gironde).

Bibliothèque de l'Université de Lyon (Rhône).

Bibliothèques publiques d'Aix-en-Provence (Bouches-du-Rhône), — d'Ajaccio (Corse), — d'Alger,

— d'Amiens (Somme), — d'Angers (Maine-et-Loire), — d'Annecy (Haute-Savoie), — d'Arras (Pas-de-Calais), — d'Aurillac (Cantal), — d'Avignon (Vaucluse), — d'Avranches (Manche), — de Beauvais (Oise), — de Besançon (Doubs), — de Bordeaux (Gironde), — de Bourges (Cher), de Caen (Calvados), — de Carcassonne (Aude), de Carpentras (Vaucluse), — de Chambéry (Savoie), — de Chartres (Eure-et-Loir), — de Clermont-Ferrand (Puy-de-Dôme), — de Constantine (Algérie), — de Dijon (Côte-d'Or), — de Douai (Nord), — de Grenoble (Isère), — du Havre (Seine-Inférieure), — de l'Île de la Réunion, — de Laon (Aisne), — de Lille (Nord), — de Metz (Lorraine), — de Montpellier (Hérault), — de Moulins (Allier), — de Nancy (Meurthe-et-Moselle), — de Nantes (Loire-Inférieure), — de Narbonne (Aude), — de Nice (Alpes-Maritimes), — d'Orléans (Loiret), — de Pau (Basses-Pyrénées), — de Périgueux (Dordogne), — de Poitiers (Vienne), — de Reims (Marne), — de Rennes (Ille-et-Vilaine), — de Rouen (Seine-Inférieure), — de Saint-Malo (Ille-et-Vilaine), — de Strasbourg (Alsace), — de Toulouse (Haute-Garonne), — de Tours (Indre-et-Loire), — de Troyes (Aube), — de Valenciennes (Nord), — de Versailles (Seine-et-Oise),

École française d'Athènes.

École normale supérieure, rue d'Ulm, 45, à Paris (v^e).

École spéciale des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris (VIIe).

Faculté de droit de l'Université de Paris, place du Panthéon (Ve).

Library of the Legislature, à Québec (Canada).

Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts, rue de Grenelle, 110, à Paris (VIIe) [*6 ex.*].

V

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

En vente chez M. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL ASIATIQUE, publié depuis 1822. La collection est en partie épuisée.
Chaque année ... 25 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. *Paris*, 1825, in-8° ... 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.) ... 7 fr 50

ESSAI SUR LE PÂLI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.) ... 15 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. 9 fr.

YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A.-L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J.-L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches ... 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par J. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8° ... 7 fr. 50

Elégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8° .... 4 fr. 50

La Reconnaissance de Sacountalâ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A.-L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche..... 12 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8°............. 9 fr

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8°.............................. 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8°................ 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840, in-4°.................................. 24 fr.

Râdjataranginî, ou Histoire des rois du Kachmîr, texte sanscrit traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie nationale, 3 forts vol. in-8°............ 20 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery, membre de l'Institut, et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie nationale, 4 vol. in-8°. Chaque volume .... 7 fr. 50

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8°.............................. 2 fr.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard, membre de l'Institut (les

trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille, membre de l'Institut). 9 vol. in-8° (le tome IX comprenant l'Index). Chaque volume........ 7 fr. 50

Le livre de l'Avertissement (*Kitâb et-tenbîh*), de Maçoudi, traduit et annoté par le baron Carra de Vaux. 1 fort vol. in-8°. 1897........................... 7 fr. 50.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil. Nouvelle édition (1901)......... 6 fr.

Le Mahâvastu, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart, membre de l'Institut. 3 forts volumes in-8°. Chaque volume.................................... 25 fr.

Chants populaires des Afghans, recueillis, publiés et traduits par James Darmesteter, professeur au Collège de France. Précédés d'une Introduction sur la langue, l'histoire et la littérature des Afghans. 1 fort vol. in-8°.. 20 fr.

Journal d'un voyage en Arabie (1883-1884), par Charles Huber. Un fort volume in-8°, illustré de dessins dans le texte et accompagné de planches et croquis...... 30 fr.

Publications encouragées par la Société asiatique :

Les mémoires historiques de Sse-ma Ts'ien, traduits du chinois et annotés par Édouard Chavannes, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.

Tome Ier, in-8°........................... 16 fr.
Tome II, in-8°........................... 20 fr.
Tome III, première partie, in-8°............ 10 fr.
Tome III, deuxième partie, in-8°............ 16 fr.
Tome IV, in-8°........................... 20 fr.
Tome V, in-8°........................... 20 fr.

L'Agnisṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique, par W. Ca-

land, lecteur de sanscrit à l'Université d'Utrecht, et V. Henry, professeur de sanscrit et de grammaire comparée à l'Université de Paris. 2 vol. in-8°....... 20 fr.

Nota. Les Membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus, à l'exception du *Journal asiatique.*

NOTICE

SUR LES MANUSCRITS SYRIAQUES

CONSERVÉS

DANS LA BIBLIOTHÈQUE DU COUVENT DES CHALDÉENS

DE NOTRE-DAME-DES-SEMENCES,

PAR

Mgr ADDAI SCHER,

ARCHEVÊQUE CHALDÉEN DE SÉERT.

(SUITE [1].)

V.

DROIT CANONIQUE.

Cod. 90. — Titre : « Collection des Actes et des canons des conciles occidentaux et orientaux, faite par Élia Ier, patriarche. »

La dernière clausule est celle-ci : « Est achevée, par le secours de N.-S. et de notre adorable Dieu, la collection des conciles, réunie des ouvrages des Pères par notre B. Père Mar Élia Ier, catholicos et patriarche. Que leur prière soit avec tous les fidèles. »

Les documents contenus dans ce manuscrit sont les mêmes que ceux qui sont renfermés dans celui du musée Borgia K. VI, 4 et décrits par Chabot (*Synodicon orientale*, Paris, 1902, p. 4-10).

[1] Voir le numéro de mai-juin, p. 479.

Viennent ensuite :

I. ܪ̈ܫܐ ܕܦܬ̈ܓܡܐ ܕܐ̈ܝܟܢܐ ܡܫܚ̈ܠܦܐ ܕܕ̈ܝܢܐ ܥܕ̈ܬܢܝܐ: ܕܐܬܒܢܝܘ ܒܚܬܝܬܘܬܐ ܡܬܚܫܒܬܐ ܠܚܣܝܐ ܒܡܠܦ̈ܢܐ ܡܪܝ, ܫܡܥܘܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܝܛܪ̈ܘ″ ܕܪܝܘܐܪܕܫܝܪ: ܘܡܦܩܢ ܡܢ ܦܪܣܝܐ ܠܐܪܡܝܐ ܠܚܕ ܡܢ ܐܚܐ ܐܟܣܢܝܐ ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܒܝܬ ܩܛܪ̈ܝܐ « Divers chapitres sur différents sujets touchant les jugements ecclésiastiques, composés avec précision par Mar Siméon, év. métrop. de Rewardašir, illustre en sciences, et traduits du persan en araméen par un frère, moine du pays de Beith Qaṭrayê. » — Ce traité contient un avant-propos et trois chapitres suivis de vingt-deux jugements.

II. ܡܟܬܒܢܘܬܐ ܕܥܠ ܕܝ̈ܢܐ ܕܥܒܝܕܐ ܠܡܪܝ, ܝܫܘܥܒܘܟܬ ܡܝܛܪ̈ܘ″: ܕܦܪܣ ܒܒܥܘܬܐ ܕܐܦܝܣܩ̈ܘܦܐ ܕܗܦܪܟܝܐ ܕܝܠܗ: ܘܡܦܩܢ ܡܢ ܠܫܢܐ ܦܪܣܝܐ ܠܒܪܬ ܩܠܐ ܣܘܪܝܝܬܐ ܒܦܘܩܕܢܐ ܘܒܝܨܦܢܘܬܐ ܕܡܪܝ, ܛܝܡܬܐܘܣ ܩܬܘܠܝܩܐ « Traité sur les jugements, composé par Išô'bokht, métrop. de Perse, sur la demande des évêques de son archidiocèse, et traduit du persan en syriaque par les ordres et les soins de Mar Timothée (Ier), catholicos. » — Ce traité est divisé en six sections; les sept derniers chapitres de la sixième section manquent.

III. Lois et sentences édictées par les rois chrétiens Constantin et Léon. — Elles sont au nombre de 75.

IV. Canon des lois des rois. — Autre version qui est plus riche que la première; ces lois sont au nombre de 158.

V. Lois civiles des Romains faites par le confesseur Ambroise, sur la demande du roi Valentinien. — Ces lois sont au nombre de 112.

VI. Trois lettres de Timothée le Grand.

VII. Discussion du même patriarche avec le calife al-Mahdi.

VIII. 57 lettres du même. Le synode de ce même patriarche se trouve aussi dans cette collection.

IX. Lettre d'Aprem, métrop. de ʿÉlam, adressée à Gabriel, fils de Bokhtišôʿ : qu'il ne faut pas communier chez les Romains (Grecs) ni chez les Jacobites.

X. Lettre de Išôʿbarnoun, patriarche, adressée à Isaac, visiteur du pays des Qaṭrayê, contenant 13 canons et avertissements touchant l'Eucharistie.

XI. Autres questions sur le même sujet, qui ne sont pas de Išôʿbarnoun. (Ici deux cahiers ont disparu.)

XII. Traité sur l'ordre et les espèces de l'héritage, composé par Mar Élia, patriarche. Bien des feuilles ont disparu; il paraît que le traité était divisé en dix chapitres. — Suit la clausule finale[1].

[1] ܫܠܡ ܒܥܘܕܪܢܗ ܕܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܦܘܢܫܝܐ
ܣܘܢܗܕܘܣ ܕܟܢ̈ܫܬܐ ܕܒܢܝ ܐܒܘܢ ܠܩܢܘܢܐ
ܡܪܝ ܐܠܝܐ ܩܬܘܠܝܩܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܡܕܢܚܝܐ ܡܢ

XIII. Compilation de Mar Guiwarguis, métrop. d'Arbèles, renfermant des règles sur les héritages, selon l'opinion de Mar Timothée, de Mar Išôʿbarnoun, et. .. (un nom illisible), catholicos.

XIV. Abrégé du partage des successions, compilé par Mar Élia de Nisibe. — Ce traité écrit en arabe, est divisé en 25 chapitres; mais il s'y trouve beaucoup de lacunes.

Volume formé de 42 cahiers de 10 feuillets, mesurant 39 centimètres sur 25. Chaque page est divisée en deux colonnes. Le premier cahier, deux autres avant le dernier et quelques feuillets d'autres cahiers manquent. Le deuxième et le troisième cahier ont été intervertis lors de la reliure du manuscrit.

Sans date. L'ecriture paraît être anterieure au XIV[e] siècle.

Cod. 91. — ܦܘܣܩܬܐ ܕܛܘܟܣܗ ܕܕܝܢܐ ܥܕܬܢܝܐ ܕܣܝܡܐ ܠܡܪܝ، ܥܒܕܝܫܘܥ ܕܨܘܒܐ ܒܫܢܬ ܐܚܟܙ ܕܝܘܢܝܐ « Livre de la Règle des jugements ecclésiastiques, composé par Mar ʿEbedjésus de Nisibe, en 1627 des Grecs (1316). »

. ܫܢܝܐ ܕܐܒܗܬܐ ܠܦܘܪܣܐ Cette clausule attribue-t-elle seulement le susdit traité (ܡܟܬܒܢܘܬܐ) à Mar Élia I[er], ou bien toute la collection contenue dans le manuscrit ? A mon avis, elle atteste pour la deuxième opinion; les mots ..... ܥܠܡ ܡܫܘܕܥܘܬܗܘܢ ܒܟܬܒܬܐ sont clairs et disent pourquoi quelques synodes sont omis; d'ailleurs le synode du patriarche Timothée I[er] figure dans cette collection ainsi que nous l'avons dit ci-dessus. M. Chabot (*Synodicon orientale*, p. 12) et M. Guidi pen ent au contraire que la collection des 13 premiers synodes aurait été réunie sous le patriarche Timothée I[er], et qu'Élia I[er] n'aurait fait qu'ajouter à cette collection les décisions des patriarches postérieurs.

L'ouvrage est divisé en dix traités ; chaque traité est subdivisé en un certain nombre de chapitres.

A la fin se trouve la lettre de Mar Élia de Nisibe adressée aux évêques de la grande province et aux habitants de Bagdad, au sujet de l'élection du patriarche illégitime Išô'yahb.

Volume composé de 24 cahiers de 10 feuillets, mesurant 26 centimètres sur 17.

Achevé à Gazarta, en 1846 (1535), du temps du patriarche Mar Siméon, et de Gabriel, év. de Gazarta.

Cod. 92. — Nomocanon d'Ébedjésus de Nisibe. (Édité par Mai, *Script. veter. nova collectio*, t. X.)

Écrit en 1893 de notre ère, par Guiwarguis, prêtre.

Cod. 93. — ܟܬܒܐ ܕܫܘܐܠܐ ܘܡܙܗܪܢܘܬܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܕܡܕܒܚܐ ܒܟܠܗܘܢ ܠܦܘܢܝܐ

« Livre de questions et d'avertissements, au sujet du service de l'autel, sans renvoi. » Il contient : 1° 120 questions avec réponses touchant l'administration des sacrements. — 2° Environ 40 questions au sujet de l'administration du baptême. — 3° 60 questions du patriarche Išô'yahb ('Abdišô' Ier ?), qui a été évêque de Beith Nouhdra, sur le baptême, le saint sacrifice de la messe, le mariage, etc. — 4° Questions adressées par saint Basile à son frère Grégoire (cod. 80, 3°). — 5° Questions de Jean Azraq, év. de Hirta. Ces questions au nombre d'environ 80 sont des énigmes. — 6° Discours d'Apollonius sur la sagesse. — 7° Récit de ce qui eut lieu après

la confusion des langues, du temps de Phaleg. Cette fable parle encore de Romulus et de la fondation de Rome. — 8° Diverses questions empruntées pour la plupart à la Caverne des Trésors. — 9° Questions posées par le diacre Macaire, avec les réponses de Išô'barnoun, patriarche. — 10° Les énigmes de Išô'yahb bar Mqadam. — 11° Livre de l'exposition des offices de l'Église, par Abraham bar Lipèh (cod. 82, 2°). — 12° Questions de saint Grégoire de Nysse. — 13° Poésies de Rabban Behnam. — 14° Notice composée par Rabban Abraham Slokhaya, sur la récitation du Bréviaire.

Volume composé de 18 cahiers de 10 feuillets, mesurant 21 centimètres sur 15.

Achevé en 1994 (1683), dans le couvent de R. Hormezd du temps de Mar Élia, patriarche, par 'Abdišô', prêtre.

Cod. 94. — ܟܬܒܐ ܕܠܡܦܐܕܐ ܢܗܝܪܬܐ: ܕܐܬܬܪܓܡ ܡܢ ܠܫܢܐ ܥܪܒܝܐ ܠܐܪܡܝܐ ܥܠ ܝܕ, ܝܘܣܦ ܬܪܝܢܐ « Livre de la lampe brillante, traduit de l'arabe en syriaque par Joseph II. »

Achevé à Tella-Zqipa, en 2105 (1794), par Abraham, prêtre, fils de Marbéna.

A la fin, une note en arabe est ainsi conçue : « L'Émir de Rawandouz vint au pays de Mossoul, et à 'Amadya, en 1832 de N.-S.; le 9 mars, il pilla le village de Ilṭaša, il tua tous les adultes et emmena les femmes en captivité. Le 15 mars, il se dirigea vers Alqôš, y tua 172 hommes outre les enfants, les femmes et les étrangers, et la pilla. Son frère y retourna et la pilla une deuxième fois.

VI

HAGIOGRAPHIE.

Cod. 95. — « Histoire de Joseph Bošnaya écrite par Jean bar Khaldoun. » (Traduite en français par J.-B. Chabot, Paris, 1900.)

Volume renfermant 20 cahiers de 10 feuillets, mesurant 20 centimètres sur 15. Il s'y trouve beaucoup de lacunes.

Cod. 96. — « Histoires édifiantes ». Savoir :

Vie de saint Mari, apôtre. — Histoires de Mattai et d'André, apôtres; des huit frères dormants; de saint Yareth (ܝܪܬ), disciple de saint Eugène; de Malchus de Clysma, disciple de saint Eugène.

On trouve ensuite : 1° Lettre de Philoxène, adressée aux moines de Tel'addé; le commencement de cette lettre manque. — 2° Quelques hymnes composées par Ablaḥad Baqqala, en 1887 de notre ère. — 3° Rapport représenté en 1885 de notre ère à Sa B. Élia Aboul-Yaunan, patriarche, par Samuel Djamil, sur son voyage dans le pays des Nestoriens.

Cod. 97. — « Histoire de la sainte Vierge. » C'est une partie du Protévangile de saint Jacques sur la naissance et l'enfance de la Vierge.

A la fin du volume se trouvent les avertissements touchant le service de l'autel, composés par le patriarche Jean bar Abgaré.

Achevé à Alqôš, en 2001 des Grecs (1690), du temps de Mar Élia, patriarche, par Yalda, fils du prêtre Daniel.

Cod. 98. — ܬܫܥܝܬܐ ܕܡܪܬܝ ܡܪܝܡ « Histoire de Notre-Dame Marie. »

Légende d'origine nestorienne : Un négociant délivré trois fois du naufrage par l'intercession de Marie s'échappe la dernière fois dans une île déserte; il y trouve un ermite qui lui conseille de bâtir une église en l'honneur de Marie. Un monstre marin lui apporte trois perles de grande valeur, et un ange le transporte en Orient; aussitôt qu'il le met à terre : « Regarde à ton côté » (ܚܘܪ ܠܓܒܝܟ), lui dit-il. Le négociant bâtit là une église en l'honneur de Marie, et dès lors le village fut appelé (ܚܘܪܕܦܢܐ).

Volume formé de 11 cahiers de 10 feuillets, mesurant 20 centimètres sur 14.

Terminé par Khaušabo, prêtre d'Alqôš, en 1991 (1680); il a été écrit pour l'église de Houdapna.

Cod. 99. — « Histoire [fabuleuse] d'Alexandre le Grand. » (Publiée par Budge, 1889.)

Achevé à Alqôš, en 2056 (1745), du temps de Mar Élia, patriarche, par Hanna, prêtre, fils du prêtre Homo, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Élia; il a été donné par Khaušabo au couvent de Mar Eugène.

Cod. 100. — « Histoire d'Aḥiqar, le scribe du roi d'Assyrie, Sennachérib, et de son neveu Nadan. » (Publiée par M. R. Harris, en 1898.)

Terminé en 1883 de notre ère, par Étienne Raïs.

Cod. 101. — Volume renfermant :

1° Histoire des comédiens qui furent martyrisés.

— 2° Poème de Mar Aprem, en 12 livres, sur Joseph (publié par Bedjan, en 1891).

Écrit au couvent de R. Hormezd, en 1876 de notre ère, par Aprem, moine.

Cod. 102. — « Actes du martyr Saba. » (Publiés par Bedjan.)

Volume formé de 5 cahiers de 10 feuillets, mesurant 18 centimètres sur 13. — Sans date. Écriture du XIVe siècle.

Cod. 103. — « Actes de Mar Eugène. » (Publiés par Bedjan.)

Achevé en 2009 (1698), à Qodjanès, par Ibrahim, fils de Soulaqa.

Cod. 104. — « Vie de Rabban Bar 'Edta, composée par Abraham Zabaya, en vers de sept syllabes, d'après la vie écrite en prose par Jean Parsaya. » Ce poème est divisé en 62 chapitres.

Volume composé de 7 cahiers de 10 feuillets, de 25 centimètres sur 17.

Achevé en 1891 de notre ère, dans le couvent de R. Hormezd, par André, moine.

Cod. 105. — « Histoire de Rabban Hormezd, composée par Rabban Siméon, disciple de Mar Yozadaq. »

Volume composé de 12 cahiers de 10 feuillets, mesurant 26 centimètres sur 16.

Achevé en 2177 (1866), au couvent de Mar Aprem des Syriens, dans la vallée de Isla, dans le bas Tyare, par Yaunan, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Israël, fils du

prêtre Daniel, fils du prêtre Israël, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Iyar Maqdšaya, natif de Tkhouma et originaire d'Arbèles.

COD. 106. — « Poème de Sarguis d'Adhorbaidjan sur Rabban Hormezd. » (Publié par M. Budge, en 1894.)

Achevé à Telképé, en 1892 de notre ère.

COD. 107. — « Poème sur Sabrîšô' de Beith Qôqa et ses disciples. » Ce poème est en vers de douze syllabes; le style est élégant. L'auteur, qui ne nous est point connu, retrace l'histoire du couvent de Beith Qôqa depuis le début du VIIe jusqu'à la fin du VIIIe siècle.

Au commencement du livre se trouve une notice sur le destin, divisée en 19 chapitres, dont chacun contient 19 phrases métriques; la dernière clausule est celle-ci : « Fin de ces sorts, qui ont été faits par un philosophe appelé Galienus. »

Volume contenant 11 cahiers de 10 feuillets, mesurant 17 centimètres sur 12.

Achevé en 2007 (1696), du temps de Mar Siméon, patriarche, par Ablahad, fils de Hormezd, originaire du village de Sarokhya.

COD. 108. — « Histoire du couvent de Rabban Hormezd (depuis 1808 de notre ère jusqu'à 1862) »; composée par le prêtre Élisée, supérieur du même couvent.

Volume contenant 23 cahiers de 10 feuillets, mesurant 36 centimètres sur 24.

Cod. 109. — ܟܬܒܐ ܕܪ̈ܝܫܢܐ ܕܣܝܡܬܐ ܕܡܪ̈ܓܐ « *Liber Superiorum* composé par Thomas de Marga. » (Publié par M. Budge, en 1893, et par Bedjan, en 1901.)

Volume composé de 20 cahiers de 10 feuillets, mesurant 29 centimètres sur 20.

Terminé à Alqôš, en 2012 (1701), du temps de Mar Élia, patriarche, par Yalda prêtre, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Élia, fils du prêtre Daniel d'Alqôš; il a été donné par Šmoni, fille de Na'a[illegible], à l'église de Mar Isaac, du village de Tella, dans le pays de Marga.

Cod. 110. — Même ouvrage que le précédent.

Achevé au couvent de R. Hormezd, en 1880 de notre ère, par Aprem, moine.

Cod. 111. — Vie de Joseph Audo, patriarche (1847-1878), composée par le prêtre Ablahad, du couvent de R. Hormezd, en 1[illegible]

Volume contenant 12 cahiers de 10 feuillets, mesurant 36 centimètres sur 24.

Cod. 112. — « Récits édifiants et vies des saints. » Savoir :

Actes de saint Thomas, l'apôtre; de Mari, l'apôtre. — Histoire de Mar Mikha Nouhdraya; de l'image de N.-S. — Vie de Mar Aprem; de saint Étienne; de Mar Behnam, martyr; de saint Jacques l'Intercis. — Histoire de Beith Slokh; de Mar Qardagh, martyr; de saint Cyriaque. — Apocryphe des apôtres Mattai et André. — Légende de saint Georges. — Pre-

mière et deuxième Invention de la Croix. — Légendes de la B. Thecla, d'Onésime et de Juliané.

Achevé à Alqôš, en 1885 de notre ère, par 'Isa, fils d'Isaïe.

Cod. 113. — ܟܬܒܐ ܕܬܫܥܝܬܐ « Histoires édifiantes. » Savoir :

Apocalypse de saint Paul. — Histoire des Réchabites, racontée par Zosime. — Récit de la dernière résurrection avec des notices sur le Fils de perdition (Antéchrist). — Discours de Mar Aprem sur le dernier jugement. — Histoire du roi Arsène; de saint Maurice, roi de Rome; de saint Tnima; de Papnutius, négociant spirituel; de Thécla, disciple de saint Paul. — Première et deuxième Invention de la Croix. — Livre de Suzanne. — Découverte du corps de saint Étienne. — Actes de Mar Behnam — Histoire de Mar Yaunan, disciple de saint Eugène. — Actes de saint Jacques l'Intercis; de saint Ignace d'Antioche; de saint Pantaléon et ses compagnons, martyrs; de Sarguis et Bacchus, martyrs.

Sans date. Dans le corps du volume une note dit qu'il a été donné par le prêtre Joseph à l'église de Hourdapna.

VII

OUVRAGES ASCÉTIQUES.

Cod. 114. — ܐ ܕܡܘܫܝ ܕܐܠܗܘܬܗ: ܥܠ ܕܘܒܪܐ ܕܝܚܝܕܝܘܬܐ « Livre de Jean de Dalyatha sur la vie monastique. »

Volume formé de 28 cahiers de 10 feuillets, mesurant 19 centimètres sur 13.

Achevé en 1889 de notre ère; il a été copié sur un ancien manuscrit dont les premiers feuillets manquaient et dans lequel se trouvaient bien des lacunes.

Cod. 115. — Lettre de Philoxène, adressée à un de ses amis qui était supérieur (des moines) dans le désert, sur la vie monastique. — Ce traité est divisé en trois chapitres.

Écrit au couvent de R. Hormezd, en 1840 de notre ère.

Cod. 116. — Livre sans date qui contient :

1° Des morceaux choisis du Ve volume d'Isaac de Ninive, sur la Providence divine. — 2° Les maximes de Babai le grand sur la vertu; ce traité comprend 4 chapitres. — 3° Deux hymnes de Babai bar Nṣibnayẹ sur la pénitence. — 4° Six homélies de saint Aprem sur la pénitence, etc. — 5° Une hymne d'Isaac de Ninive sur la nature divine. — 6° Discours de Mar Aprem contre Bardesane. — 7° Poésie de R. Behnam. — 8° Hymne à chanter avant le repas. — 9° Hymne à chanter pendant la tonsure des moines. — 10° Poésie de Jean bar Penkayé sur la crainte de Dieu (cette poésie a été publiée par Mgr Élia Millos en 1868). — 11° Instruction de Mar Aprem sur l'Incarnation.

Cod. 117. — Même contenu que le précédent.

Cod. 118. — ܡܐܡܪܐ ܕܦܘܠܛܝܩܘܢ ܕܡܟܣܢܐ

ܠܝܘܣܦ ܬܪܝܢܐ « Livre du Diamant, composé par le patriarche Joseph II. »

Ce livre, divisé en deux sections, est une compilation de livres spirituels, composés par des auteurs latins.

Terminé en 1821 de notre ère, au couvent de R. Hormezd, par Joannis, moine de Telképé.

Cod. 119. — Même ouvrage. (Sans date.)

Cod. 120. — Même ouvrage. (Sans date.)

Cod. 121. — ܟܬܒܐ ܕܐܝܬܝܩܘܢ « Livre des Éthiques », composé par Barhebræus. (Publié par P. Bedjan, en 1898.)

Suit une homélie de Mar Jacques, sur le dernier jugement.

Achevé à Alqôš, en 2033 (1722), du temps de Mar Élia, patriarche, et de Mar Hnanjésus (ܢܛܪ ܟܘܪܣܝܐ), par le prêtre Guiwarguis, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Élia; il a été écrit pour Išô', prêtre et moine du couvent de R. Hormezd.

Cod. 122. — ܟܬܒܐ ܕܫܘܦܪ ܕܘܒܪܐ ܕܥܒܝܕ ܠܝܘܚܢܢ ܡܘܨܠܝܐ « Livre des bonnes œuvres, composé par Jean de Mossoul. » Ce livre, en vers de sept syllabes, a été écrit en 1245.

Suivent : 1° Une poésie de Jean bar Penkayé, sur les vices des moines (cod. 116, 10°). — 2° 22 poésies de Rabban Paulos sur l'amour de la sagesse. — 3° Poème énigmatique de Rabban Siméon de

Šaqlabaud, commenté par Ébedjésus de Nisibe. — 4° Autres poésies d'un auteur anonyme. — 5° Quelques poésies de Mar Aprem.

Tout ce que contient ce livre, sauf les numéros 3° et 5°, a été publié par Mgr Élia Millos (*Directorium spirituale*, Rome, 1868).

Achevé en 2069 (1758), du temps de Mar Élia, patriarche, et de Mar Išô'yahb (ܢܝܚܐ ܟܘܪܟܡܐ).

Cod. 123. — Même titre et même contenu que le cod. précédent.

Terminé à Alqôš en 1974 (1663), au temps de Mar Élia, patriarche, par 'Abdišô', prêtre, fils du prêtre Hormezd, fils du prêtre Israël.

Cod. 124. — ܟܬܒܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܐܝܣܚܩ ܢܝܢܘܝܐ « Livre des homélies d'Isaac de Ninive. »

Ce volume contient 25 homélies en vers de sept syllabes; elles ont été publiées par Bedjan, en 1903, sous le nom d'Isaac d'Antioche; ce sont les 24 premières homélies de sa publication. La dernière n'a pas été publiée.

Sans date. Écriture du xive siècle.

Cod. 125. — Même titre et même contenu que le précédent.

Achevé en 1886 de notre ère, au couvent de Notre-Dame-des-Semences, par Joseph Kattoula.

Cod. 126. — ܟܬܒܐ ܕܦܪܕܝܣܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ « *Paradisus Patrum.* »

Ce volume contient l'histoire de saint Antoine, la première et la deuxième partie de Palladius et celle de saint Jérôme. (Publié par Bedjan en 1897.)

Cod. 127. — Volume de mauvaise écriture, qui est la continuation du cod. précédent et qui contient la troisième partie du *Paradisus Patrum* (publié par Bedjan).

Cod. 128. — ܟܬܒܐ ܕܥܒܕܡܫܝܚܐ ܕܡܪܬܝܢܘܬܐ ܕܝܚܝܕܝܐ « Livre de ʿAbdmšiḥa : conseils aux moines ».

Ce volume contient 55 traités ou lettres sur divers sujets ascétiques. Quelques-unes de ces lettres sont adressées à Domaṭ, confesseur; à Siméon et à Étienne, prêtres; à Bakkos, Bokhtzid, Sarguis et Abraham, moines; et à Xystarus. L'auteur vivait après le xe siècle; car il y cite le patriarche ʿAbdišôʿ Ier (963-986) et la vie de Joseph Bosnaya écrite par Jean bar Khaldoun.

Suivent : 1° Histoire de Mar Ḥazqiel, un des disciples de saint Eugène, qui fonda un monastère à Daqoq (à 9 heures au sud de Kerkouk); cette vie est incomplète au commencement; elle est copiée sur un très ancien manuscrit qui se trouve à l'évêché de Kerkouk. — 2° Le Livre de la Colombe, composé par Barhebræus.

Achevé en 1887 de notre ère.

Cod. 129. — ܦܘܫܩܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܥܒܕܬܐ ܐܒܐ ܐܢܫܝܐ: ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ ܕܝܘܢܘܣ

ܡܦܫܩܬܐ ܡܢ ܠܡܐܡܪ̈ܐ ܕܐܒ ܒܢ̈ܪܐ « Explication des discours du livre de l'abbé Isaïe, faite par Dadišô' Qaṭraya, (moine) du couvent de Rabkennaré. »

Ce livre a été copié sur le ms. 74 de Séert. Voir l'analyse dans le *Journ. Asiat.*, janv.-févr. 1906.

Cod. 130. — ܐܠܦܐ ܪܘܚܢܝܬܐ « La barque spirituelle. »

Une longue notice, placée dans le corps de l'ouvrage nous apprend : 1° Que le livre a été terminé en 1791 des Grecs (1480); — 2° Que l'auteur de l'ouvrage, Mas'oud (ܡܣܥܘܕ), à l'âge de 22 ans, se fit moine dans le Ṭour 'Abdin; dix ans après, il a été nommé supérieur du couvent; en 1792 (1481), il a été fait évêque sous le nom de Basile, pour le couvent de Mar Qouriaqos, dans le pays de Hezza (ce couvent est à environ 16 heures à l'ouest de Séert : *Deir Akiran* sur la carte de Lynch).

Volume formé de plus de 40 cahiers de 10 feuillets, mesurant 20 centimètres sur 15. Les premiers et les derniers cahiers manquent. Écriture jacobite.

VIII

GRAMMAIRE ET LEXICOGRAPHIE.

Cod. 131. — « Grammaire syriaque, composée par Jean bar Zou'bi. »

Volume en mauvais état; les premiers et les derniers cahiers ont disparu. Écriture mauvaise.

Cod. 132. — Même ouvrage que le cod. précédent. A la suite se trouve le discours de Jean bar Ma'dani sur l'âme, intitulé : « Discours sur l'oiseau. »

Cod. 133. — ܟܬܒܐ ܕܨܡܚܐ « Livre des Splendeurs », ou grande grammaire, composée par Barhebræus.

Terminé en 1819 de notre ère, au couvent de Rabban Hormezd, par Thomas, moine, fils de Nisan.

Cod. 134. — ܡܥܠܬܐ ܕܨܡܚܐ ܘܣܘܕܪܐ ܕܫܡܗܐ ܕܣܝܡܬܐ ܕܥܒܝܕܐ ܠܒܪ ܥܒܪܝܐ « Introduction au Livre des Splendeurs, suivie d'un traité sur les mots ambigus, composée par Barhebræus. »

Cet ouvrage est en vers de sept syllabes; il a été publié par l'abbé P. Martin ainsi que le précédent.

Achevé à Notre-Dame-des-Semences, en 1874 de notre ère, par le prêtre Philippe, de la famille de Boudo, de Telképé. Le copiste déclare avoir copié cet ouvrage sur deux manuscrits du prêtre Abdelkarim de Mossoul, et de Mar 'Abdišô' de Gazarta, qui lui-même en 1863 des Grecs (1552) l'avait copié sur trois autres manuscrits. (Le manuscrit de Mar 'Abdišô' se trouve à la bibliothèque de l'église d'Alqôš.)

Cod. 135. — ܟܬܒܐ ܕܬܘܪܨ ܡܡܠܠܐ ܟܘܪܕܝܐ: ܕܥܒܝܕ ܠܩܫܝܫܐ ܐܒܠܚܕ ܐܠܩܘܫܝܐ ܒܫܢܬ ܐܦܦܚ ܠܡܫܝܚܐ « Livre de la grammaire Kurde, composé par le prêtre Ablaḥad d'Alqôš, en 1888 de notre ère. »

Cet ouvrage est très bien fait; il est écrit en caractères chaldéens; il est suivi de quelques proverbes

Kurdes et de quelques Lectionnaires traduits en Kurde.

Cod. 136. — ܟܬܒܐ ܕܗܘܒܒ ܝ̈ܕܥܬܐ: ܕܣܝܡ ܠܩܫܝܫܐ ܝܥܩܘܒ ܩܛܪܒܠܝܐ « Livre de la Fleur des connaissances, composé par le prêtre Jacques Qṭarblaya. »

Cet ouvrage est divisé en sept chapitres; il contient les verbes syriaques par ordre de conjugaison.

Terminé en 1870 de notre ère, à Mossoul, par Philippe, moine.

Cod. 137. — Même ouvrage que le précédent.

Achevé au couvent de Mar Guiwarguis, en 1882 de notre ère.

Cod. 138. — Volume dont les premières feuilles manquent. Il contient : 1° Catalogue des écrivains nestoriens par ʿÉbedjésus de Nisibe. — 2° Traité des Définitions de toutes les choses, de leur explication et de leur division, compilé et abrégé des livres des philosophes. Ce traité est précieux surtout pour ce qui regarde la littérature syriaque; l'auteur est anonyme. — 3° Explication des mots grecs, introduits dans la langue syriaque. — 4° Mots équivalents. — 5° Explication des mots difficiles et obscurs dans l'Écriture, faite avec beaucoup de peine par Rabban ʿÉnanišôʿ, disciple de saint Jacques de Beith ʿAbê. — 6° Traité de Išôʿbarnoun, patriarche, sur les mots ambigus. — 7° Explication d'autres mots. — 8° Mots empruntés à la langue

grecque. — 9° Autre traité sur les mots ambigus. — 10° Proverbes de Siméon de Šaqlawa, en vers de sept syllabes; ces vers sont autres que ceux qui se trouvent dans les cod. 122, 3°; 123, et qui ont été publiés par le P. Qardahi dans son *Liber Thesauri*, p. 89. — 11° Notice sur les prophètes. — 12° Morceaux choisis du livre d'Élia d'Anbar. — 13° Explication de mots latins, grecs et hébreux. — 14° Notes sur la chronologie. — 15° But de la ponctuation. — 16° Explication des mots difficiles dans l'A. et le N. Testament. — 17. Livre de la Perle, composé par 'Ébedjésus de Nisibe (cod. 41; 142, 5°).

Achevé à Arandaqnas (ܐܪܢܕܩܢܣ) en 1790 (1479), par le prêtre Aprem, fils du prêtre Jacques.

Cod. 139. — Volume qui contient :

1° *Liber Canonum de æquilitteris*, de 'Énanišô' et de Ḥonein.

2° Traité de 'Abdišô' de Gazarta sur les mots semblables par l'écriture et différents par le sens (ces deux opuscules ont été édités par Hoffmann).

3° Autre traité sur les mots ambigus, d'un auteur anonyme.

4° Abrégé de la grammaire de Jean le Stylite.

Sans date. Écriture du xvie siècle.

Cod. 140. — Volume renfermant :

1° *Liber Canonum de æquilitteris* de 'Énanišô' et de Ḥonein (cod. 139, 1°).

2° Réseau des points, composé par Išô'yahb bar Malkoun.

3° Grammaire d'Élia de Nisibe.

Sans date. Écriture du XVIII° siècle.

Cod. 141. — ܟܬܒܐ ܕܠܟܣܝܩܘܢ ܕܚܣܢ ܒܪ ܒܗܠܘܠ « Lexique de Ḥassan bar Bahloul », en deux volumes. (Édité par R. Duval, Paris, 1888-1896.) — Sans date.

IX

OUVRAGES DIVERS.

Cod. 142. — ܟܬܒܐ ܕܠܘܩܛܐ « Morceaux choisis. » Ce volume contient :

1° *Liber Canonum de æquilitteris* de 'Énanišô' et de Ḥonein, et autre compilation du même genre (cod. 139, 1°; 140, 1°). — 2° Explication des mots. — 3° Explication de la Foi de Nicée. — 4° Les dix catégories d'Išô'bokht, métrop. de Rewardašir (cod. 52, 5°). — 5° Livre de la Perle (cod. 41; 138, 17°). — 6° De la différence entre *kiana*, *qnôma* et *πρόσωπον*. — 7° Traité sur les mots ambigus. — 8° Questions de Jean Azraq (cod. 93, 5°). — 9° Questions de saint Basile à son frère Grégoire (cod. 82, 3°; 93, 4°). — 10° Les songes et leur explication. — 11° Quelques énigmes. — 12° Discours en vers de douze syllabes sur le dernier jugement. — 13° Livre des Définitions composé par Michaël Badoqa (cod. 52, 3°).

Volume formé de 11 cahiers de 10 feuillets, mesurant 25 centimètres sur 17.

Achevé dans le village de Bassouri, sur le bord du Tigre, en 1990 des Grecs (1679), du temps de Mar Élia, patriarche, et de Mar Joseph de Gazarta; écrit par Homo, diacre, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Élia d'Alqôš.

Cod. 143. — ܟܬܒܐ ܕܪܘܫܡܘܢ ܕܫܡܥܘܢ ܫܩܠܒܢܕܝܐ « Chronologie de Siméon de Šaqlaband. »

Cet ouvrage est un calendrier et une explication des différentes ères, par demandes et réponses.

Volume composé de 10 cahiers de 10 feuillets, mesurant 25 centimètres sur 17. — Sans date. L'écriture est antérieure au XVIe siècle.

Cod. 144. — ܟܬܒܐ ܕܠܘܩܛܐ « Morceaux choisis. » Le volume contient : 1° Note sur Šeikh ʿAdi (monastère des Yézidis). — 2° Note sur Šigar : comment ses habitants, qui étaient nestoriens, embrassèrent le yézidisme. — 3° Note sur la religion des Yézidis. — 5° Note sur les Caliphes. — 4° Histoire de Sarguis. — 6° Controverse entre un arabe et un moine. — 7° Note sur les Syriens de Malabar (publiée par Samuel Djamil). — 8° Lettre du pape Jules au patriarche Soulaqa. — 9° Discussion avec les protestants. — 10° Livre de la Chasteté (publié et traduit par J.-B. Chabot, Rome, 1896; le texte a été réédité par P. Bedjan en 1901).

Sans date. Écriture du XIXe siècle.

Cod. 145. — ܟܬܒܐ ܕܦܪܕܝܣܐ « Paradis

d'Éden », composé en vers par ʿÉbēdjésus, métrop. de Nisibe et d'Arménie.

Terminé en 1866 de notre ère, par Augustin, prêtre.

Cod. 146. — Même ouvrage. — Sans date.

Cod. 147. — ܟܬܒܐ ܕܕܘܪ̈ܫܬܐ « Livre de chants », en chaldéen vulgaire.

Le volume contient cinq longs chants ou poésies sur la Vierge Marie, l'enfer, le royaume des cieux, la pénitence et les moines, composés par David Cora, le prêtre Damien d'Alqôš et Thomas Tektek.

Cod. 148. — ܟܬܒܐ ܕܡܐܡܪܐ ܙܘܓܢܝܐ « Livre du discours accouplé. »

Discours en vers de douze syllabes, composé par Barhebræus. Il traite de la science divine et de la sagesse. Khamis bar Qardaḥé a ajouté à chaque phrase métrique de Barhebræus une autre phrase sur le même sujet; d'autres écrivains ont imité Khamis, entre autres Išôʿyahb bar Mqadam (1453), le patriarche Joseph II (1698), Ṣaumo de Pioz (vers 1730) et Élias Babaka, moine (1882); de sorte que chaque phrase métrique de Barhebræus est précédée de cinq autres phrases pareilles.

Terminé à Telképé en 1897 de notre ère, par Pétros.

Cod. 149. — Même ouvrage que le précédent, sauf les phrases métriques d'Élias Babaka.

Suit un discours métrique de Joseph II, sur l'exil (ܐܟܣܢܝܘܬܐ).

Achevé à Telképé, en 1879 de notre ère, par 'Abdîšô', prêtre.

Cod. 150. — ܡܐܡܪܐ ܕܝܕܥܬܐ ܠܡܘܣܝܐ ܐܢܛܘܢ ܬܓܪܝܬܝܐ: ܕܥܒܕ ܠܩܫܝܫܐ ܕܪܗܛܘܪܘܬܐ « Discours sur la connaissance de la rhétorique, composé par le prêtre Antoine de Tagrit. »

M. R. Duval a donné une analyse de cet ouvrage qu'il publie actuellement dans le *Corpus Scriptorum Christianorum orientalium*. Il comprend cinq livres, dont le premier est divisé en sept chapitres.

Achevé en 1896 de notre ère.

Cod. 151. — Volume qui contient deux longs chants (ܕܬܝܒܘܬܐ) sur la pénitence, en chaldéen vulgaire, composés par Israël, prêtre d'Alqôš, en 1922 des Grecs (1611), et par Mar Jean.

Cod. 152. — ܟܬܒܐ ܕܡܐܘܬܐ ܕܐܠܝܐ ܐܢܒܪܝ « Livre des Centuries composé par Élia d'Anbar. »

Volume composé de 40 cahiers de 10 feuillets, mesurant 36 centimètres sur 17. — Sans date. Écriture du XVI[e] siècle.

Cod. 153. — ܟܬܒܐ ܕܣܡܡܢܐ « Livre des Médicaments. »

L'ouvrage est divisé en 21 chapitres, qui traitent théoriquement et pratiquement de toutes les maladies; le dernier chapitre présente des lacunes. L'auteur de l'ouvrage est vraisemblablement Honein.

Suivent : 1° Notice sur les jours du mois de tamouz (juillet). — 2° Compte des *litrés* et des *mithqals*. — 3° Calendrier des mois lunaires. — 4° Livre du Destin. — 5° Note sur les constellations du zodiaque. — 6° Note tirée du livre d'Armis sur la mutabilité des jours et des nuits et sur les songes. — 7° Livre des remèdes terrestres (ܣܦܪ ܣܡܡ̈ܢܐ ܐܪܥܢ̈ܝܐ).

Ce livre a été copié, en 1883 de notre ère, sur un ancien manuscrit d'Alqôš; les deux premiers chapitres manquent par suite de la disparition des deux premiers cahiers.

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES AUTEURS ET DES OUVRAGES ANONYMES.

(Les chiffres indiquent les numéros des manuscrits.)

LE PAPYRUS MORAL DE LEIDE,

PAR

M. E. REVILLOUT.

(SUITE[1].)

CHAPITRE XV.

COLONNE 15 (*suite*).

(7.)

(1.)

CHAPITRE XV.

COLONNE 15 (*suite*).

(7.) *Quinzième chemin*[2]. (*Comment doit agir le riche.*)

(1.) [Titre.] *Ne point faire acte de gloutonnerie*[3] *et de voracité, de peur que ton nom*[4] *ne soit déshonoré*[5].

[1] Voir le numéro de septembre-octobre 1905, p. 275 à 333. — [2] *tmat* « moyen » est ici pris comme synonyme de *tsebat* « enseignement »; voir ce que nous avons dit à propos de v, 19, de xi, 2, et de xii, 1, sur ce mot correspondant à [hiéroglyphes] et à ⲘⲰⲒⲦ. — (3-5) [3] Pour ce mot correspondant à [hiéroglyphes], voir ce que j'ai dit à propos de xv, 8; cf. aussi v, 12, 15; vi, 17; xv, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 17; xvi, 16, 22; xvii, 2; xix, 4; xxv, 15. Le mot [hiéroglyphes] lui sert de doublon, v, 12; vii, 16, 18. —

(8, II.)

(8, II.) L'inauguration de maison [1] du glouton [2] — il y a une flamme [3] de feu [4] pour son maître [5] (pour la dévorer).

[1] = PAN «nom». Le groupe démotique résultant d'une ligature de et de est rendu dans le bilingue de Pamont, tantôt par , tantôt par . Dans le bilingue Berger, est traduit par εκ τε του εμου ονοματος (voir thèse Berger, p. 40). Dans ROSETTE (p. 28 de ma *Chrestomathie*) et dans CANOPE (*ibid.*, 127 et 171), *rans*, *ranf* et *ranu* constituent les adjectifs «nommée, nommé, nommés» se rapportant à un substantif précédent. Il en est ainsi souvent dans les textes, et particulièrement dans les contrats et les lettres (*Corpus*, t. II, pl. 4, l. 17 et 20; pl. III, 17, 23, 24; Leide, CLXVI, 2). Avec le sens nominal, cf. dans notre poème, XVI, 7; XXIX, 2, 5, et *passim*. — [2] Pour ce mot, répondant à ϣⲛⲟϥ et à , voir ce que nous avons dit à propos de V, 18, de IX, 2 et de X, 13 (IX, 2; XV, 4; XXVII, 17, on a la forme *χenšit;* V, 18; X, 13; XIII, 20; XV, 4; XXV, 19, on a la forme dérivée *χenšitit*).

[1] Voir ce que j'ai dit à propos de X, 2 sur ce mot correspondant au copte ϫⲁϥⲥϥⲉ. — [2] Comme en hiéroglyphes, c'est le même mot qui traduit la «gloutonnerie» et le «glouton». — [3] Orthographe curieuse de , auquel Lévi a consacré un bon article. — [4] = ϫⲟϥ; voir ce que j'ai dit de ce mot à propos de XIII, 16; cf. XX, 18. — [5] ⲘⲠⲈⲤⲚⲎⲂ = ; voir ce que j'ai dit à propos de XV, 5.

(9, III.)

(10, IV.)

(9, III.) Le vol[1] du glouton — qu'il l'amène[2] à la punition[3] du jugement[4];

(10, IV.) Dieu donne des approvisionnements[5] à l'homme sage[6] pour[7] mettre au large[8] (les hommes).

[1] L'auteur traite de «vol» l'action du glouton de ne songer qu'à soi, tandis que le devoir de l'homme sage est de n'user des approvisionnements que pour mettre à l'aise les autres (voir le verset suivant). Pour «voler» répondant à ϫιογε, à , voir notre document (XXVII, 2). Voir aussi : 1° Pamont (p. 60-61), qui traduit pour «je n'ai pas volé»; 2° la tessère 9056 citée dans Pamont, p 61, note, ainsi que la tessère 12621 du British Museum; 3° la 11° maxime du 2° papyrus moral de Paris (*Quelques textes traduits à mes cours*, p. LXXVI). — [2] Voir ce que j'ai dit à propos de VI, 1, et de XI, 21, sur remplaçant en démotique = ειηε, et parfois ηλ; voir aussi, pour les transcriptions bilingues, les exemples, ainsi que l'équivalence , ma note à propos de XII, 4. — [3] Cf. la note relative à XIV, 5. — [4] Voir ma note sur XIV, 12. — (5-8) [5] Voir la note sur IV, 8, pour ce mot répondant à ; cf. V, 15; VI, 10; VII, 17; VIII, 8; IV, 10, 11, 22; XVI, 12; XVII, 2; XIX, 3; XXIV, 20; XXXI, 10;

(11, v.) [hiéroglyphes]

(11, v.) Beaucoup[1] d'approvisionnements élargissent (seulement) les approvisionnements du glouton.

xxxii, 15. — [6] Voir la note sur xi, 10. — [7] ⲉⲧⲃⲉ. — [8] ⲟⲩⲉⲥⲑⲱⲛ [hiéroglyphes]; voir les exemples à x, 16; cf. *Rev. ég.*, II, ii, pl. 61; xi, p. 178.

[1] Pour [démotique], ou [démotique], ou [démotique] = [hiéroglyphe] = ⲁϣ, ⲁϣⲁⲓ, voir *Rev. ég.*, iv, 83, 86, note 19; v, 195; Koufi, vi, 15; vii, 15; xii, 24, 27; xi, 9; etc.; Poème, vers 74, 81, p. 131, 256 et suiv., etc. Pour [démotique] ⲁϣⲁⲓ, voir notre document, iii, 6, 15; xvi, 5; xxii, 20. Pour [démotique] = ⲛⲁϣⲉ, xxv, 7; xxix, 7. L'adjectif [démotique] se trouve xxxiii, 9. (Dans le Koufi, xii, 27, on a aussi [démotique] ⲉⲛⲁϣⲱⲥ et le superlatif [démotique] *aši ur* xii, 24). Le mot ⲉⲩⲁϣⲁⲓ [démotique] est traduit par ΠΟΛΛΑ dans les deux versions du décret de Canope dont l'une porte : [démotique] et l'autre : [démotique] (ⲉⲩⲁϣⲁⲓ) Le grec porte : ΕΠΕΙΔΗ... ΘΕΟΙ

(12, VI.) [hieroglyphs]

(12, VI.) Le glouton place[1] le chagrin[2] et[3] la guerre[4] dans sa maison[5].

ΕΥΕΡΓΕΤΑΙ ΔΙΑΤΕΛΟΥΣΙΝ ΠΟΛΛΑ ΚΑΙ ΜΕΓΑΛΑ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥΝΤΕΣ ΤΑ ΚΑΤΑ ΧΩΡΑΝ ΙΕΡΑ. Les hiér. ont [hieroglyphs], etc. De même, plus loin, *aši* est traduit par ΜΕΓΑΛΗ : [hieratic] ΜΕΤΑ ΜΕΓΑΛΗΣ ΔΑΠΑΝΗΣ ΚΑΙ ΧΟΡΗΓΙΑΣ [hieroglyphs]. Ailleurs la traduction est [hieroglyphs] et ΠΟΛΛΑ : [hieratic] ΠΡΟΠΟΛΕΜΩΝ ΥΠΕΡ ΑΥΤΗΣ ΠΡΟΣ ΠΟΛΛΑ ΕΘΝΗ. Les hiér. ont [hieroglyphs]. Ailleurs : [hieratic] = ΠΟΛΛΑ ΜΕΝ ΠΡΟΝΟΗΘΕΝΤΕΣ [hieroglyphs]. Ailleurs par ΟΥΚ ΟΛΙΓΑΙ et [hieroglyphs] [hieratic] ou [hieratic] = ΟΥΚ ΟΛΙΓΑΣ ΤΩΝ ΠΡΟΣΟΔΩΝ [hieroglyphs]. Dans Rosette, *Chrest.*, 182, les hiér. ont [hieroglyphs] pour correspondant; Rhind, n° 51, traduit [hieratic] par [hieroglyphs].

(1-5) [1] Pour [hieratic] = [hieroglyphs] = ΧΩ, voir IV.

9; IX, 6; X, 10; XI, 13; XIV, 9, 15, 22, 33; XV, 1, 4, 12; XVIII, 17; XX, 13; XXIII, 24; XXIX, 3; XXXI, 16; XXXII, 19, 20, 21; XXXIII, 20; XXXIV, 7, 9, 16, 21; cf. poème, vers 75. Le même mot a la forme [démotique] dans le Koufi (XII, 8; XVIII, 19, 21, 25, etc.) et dans *Setmé*; [démotique] dans Petibast (H 24, 25, 26, Q 12, etc.). Cette dernière forme vient de [démotique] = [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] (cf. [démotique] = [hiéroglyphes]). Dans Rosette (*Chrest.*, p. 43, 47, 48), on a [démotique] traduit par ΠΑΡΑΤΙΘΕΝΑΙ, ΕΠΙΘΕΙΝΑΙ et par [hiéroglyphe] (*ibid.*, 191), tandis que [hiéroglyphes] *sha* = [hiéroglyphes], auquel je l'avais d'abord, comme Brugsch, assimilé, est traduit par [démotique] (ou [hiéroglyphes]) = ⲧⲁϩⲟ (*Chrest.*, 186), et par ΣΤΗΣΑΙ (*ibid.*, 40). Le même mot [démotique] se retrouve (*ibid.*, p. 57 et 200) avec la traduction ΣΤΗΣΑΙ et [hiéroglyphes] (cf. *Corpus*, t. II, pl. 4, l. 17); Setna, p. 155; le *Corpus*, t. II, pl. IV, l. 15, 21, etc., ont la forme graphique de Rosette pour χα. Notons que, tandis que [hiéroglyphes] = ⲧⲁϩⲟ (cf. Koufi, XVIII, 27) remplaçait [hiéroglyphes] dans le sens d'« établir, etc. », l'ancien [hiéroglyphes] n'était plus conservé en démotique que dans l'acception de ⲥⲟϩⲉ *corripere* « reprendre ou faire des reproches », ce qui se rattachait au sens moral de [hiéroglyphes] « relever celui qui est tombé ». On ajoute alors, dans notre document, aux anciens déterminatifs, celui du livre et de l'homme portant la main à la bouche : [hiéroglyphes] ou [démotique]; voir ce que j'ai dit à propos de III, 1; cf. IX, 4; XI, 7; XXVI, 10. — [2] [hiéroglyphes], voir ma note sur XIII, 8. — [3] Pour [démotique] [hiéroglyphes], soit dans le sens de la copulative « avec », soit dans le sens de [hiéroglyphes] = ⲁⲩ « apporter », cf. ce que j'ai dit, pour cette dernière forme, à propos de X, 6, et lire la longue note que j'ai

consacrée à ce sujet dans le dernier numéro de ma *Revue égyptologique*, t. XI, n° 4, p. 192 à 198, avec tous les bilingues de gens et de son, qui ne peuvent laisser l'ombre d'un doute à ce sujet. — [4] Ce mot, qui correspond à ⲙⲗⲁϧ = ⲙⲗⲁϩ, est écrit par métathèse dans notre document [demotic] ou [demotic] vii, 4; xv, 12; xxiii, 8; xxiv, 14, comme [demotic] dans Rosette (*Chrest.*, p. 21). Dans Canope (*Chrest.*, 131) et dans la *Chronique démotique* (citée poème, p. 160), [demotic] *ef mlaχ* est traduit par Canope ΠΡΟΗΟΛΕΜΩΝ. Cf. Setna, p. 22, 152, 153 et 155 de mon édition; Petibast, H 7, 10, 23; Q 17; S 31; V 25; W 13, 30. — [5] Pour [demotic] = ⲏⲓ « maison », cf. iv, 23; vii, 20; viii, 8; xv, 13, 15, 19; xvi, 15; xxi, 15; xxvi, 6; xxvii, 23; xxviii, 18; xxxi, 6 : [demotic] = [demotic]. La lecture ⲏⲓ (comme en copte) est certifiée par les papyrus et les tablettes bilingues signalés par moi dès le commencement de ma *Revue ég.* Ex. : [demotic] = ⲡⲓⲍⲧⲉⲩⲏⲓ (Pap. Londres, 1re col.); [demotic] = ⲡⲁⲍⲁⲙⲏⲓ (*ibid.* [demotic] = ⲡⲏⲛⲛⲱⲟⲣ bil. Berlin); [demotic] = ⲡⲉⲓⲟⲩⲥ; [demotic] = ⲏⲓ, bil. *Rev.*, vi, 60). Nous avons aussi la traduction ΟΙΚΙΑ, *Chrest.*, 89; *Rev.*, II, ii, 18; *Nouv. Chrest.*, 89; Wessely, *Die Wiener*, n° 5; *Nouv. Chrest.* 89, 69, 78; poème, p. 158, 164, 166, 169, 171, 213, 218 237, 246; Kouft, xi, 4; etc., etc.

(13, VII.) [hieroglyphes]

(13, VII.) Le glouton empêche[1] la honte[2] et la pitié[3] de prendre puissance[4] sur son cœur.

[1] [démotique] = [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] = ϸικε = [hiéroglyphes] (cf. XXIV, 3, 19, XXXII, 11, 12, XXXV, 6) *se retrouve avec la même orthographe dans Setna, p. 92, dans le Koufi (Rev. ég., II, II, pl. 24), dans Moschion (ibid. pl. 65 et 70) et dans Pamont, XVIII, 20, 49, et passim, il est écrit* [démotique] = [hiéroglyphes] ou [démotique] = [hiéroglyphes]. Dans Pamont [hiéroglyphes] = [démotique] «je n'ai pas écarte l'herbe de la bouche des animaux». — ϣιπε [hiéroglyphes], IX, 7, 23; XIII, 4, XV, 13, XXV, 18. — [3] [démotique] = ΝΑ *misericordia* (cf. [hiéroglyphes]) est a distinguer de [démotique] = ΝΑ *ue* (hier. [hiéroglyphes]), qui s'écrit de même et dont nous avons parlé dans une note à propos de XI, 21. A ΝΑ *misericordia*, il faut attribuer XVI, 12, XVIII, 10, 16; XXIII, 2, XXVI, 15, XXVIII, 7; XXIX, 14, 18, XXX 13, XXXI, 16, XXXV, 1, et non a ΝΑ *ue*, comme la note précédemment citée le porte fautivement. Dans le *Corpus*, t. II, pl. III, l. 6, [démotique] *ire* se retrouve. — [4] ϫιϩτορ; voir ma note sur XI, 23

(14, VIII.)

(14, VIII.) Le glouton fait être aussi[1] la ruine[2] dans sa parenté[3].

[1] Que ait la valeur ⲕⲉ, tant ici que dans le Koufi, XII, 18; XVIII, 30, cela n'est pas douteux. Mais comment l'expliquer? Faut il songer au syllabique *χet*, dont j'ai parlé plus haut à propos de VII, 9 et qui se fait de même en démotique? En copte, ⲭⲉⲧ sert de doublon à ⲕⲉ dans quelques-unes de ses acceptions; voir Peyron. — [2] se rapporte à la même racine que et (VI, 12; XVII, 5; XIX, 23; XX, 12; XXIII, 20; XXX, 5, 10; XXXII, 12; XXXIV, 22; XXXV, 3); voir aussi XVIII, 17, 19; VIII, 2. Dans Pamont, . — [3] VIII, 5; XV, 14; XVI, 8, 18; XXV, 16; XXVI, 14, 15; XXVIII, 16; XXXIV, 7. Cf. Setna, p. 3 de mon édition. *Teremen*, *Rev.*, V, I-II, pl. 1 et pl. 19; *Quelques textes traduits à mon cours*, XXVII; Petibast, H 10, 32; R 3, 4; S 32. Dans Rhind, n° 143, , même dans le sens du *συγγενης Βασιλικος*.

(15, IX.) [hieroglyphes]

(15, IX.) Le glouton n'aime[1] pas à donner, même à celui qui lui donne.

[1] [hiéroglyphes] ⲙⲉⲣⲉ, ⲙⲉ s'écrit [démotique] dans notre papyrus (II, 4; III, 9; V, 20; VII, 11, 21; VIII, 2, 5, 14; IX, 10, 13; XIV, 22; XV, 15, 20; XVI, 8, 15; XVII, 8, 12; XVIII, 15, 21; XIX, 18; XX, 3; XXV, 18, 23; XXVI, 5, 10; XXVIII, 11, 17, 18; XXIX, 17, 18; XXX, 2, 8, 9. Le dérivé de ⲙⲉⲣⲓⲧ s'écrit [démotique] (XXX, 8; XV, 20). Partout ailleurs [hiéroglyphes] s'écrit [démotique] (poème, 131, 164, 221). Dans Pamont, on trouve [démotique] = ⲙⲉⲣⲓⲧ pour « son père bien aimé ». Dans Canope (*Chrest.*, 126) ΦΙΛΑΔΕΛΦΗ est rendu par [démotique]. Ailleurs (163), [démotique] [hiéroglyphes] ΣΤΕΡΞΑΣ. Ailleurs (p. 173), [démotique] = ΒΟΥΛΟΜΕΝΑΙΣ ΣΥΝΤΕΛΕΙΝ. Dans Pamont, [démotique] = [hiéroglyphes]. Cf. Setna, p. 150, 155, 158, 159, etc., de mon édition. Dans Rosette, *Chrest.*, 27, [démotique] = ΤΟΥ ΤΕ ΝΕΙΛΟΥ ΑΝΑΒΑΣΙΝ = ⲧⲙⲏⲣⲉ [hiéroglyphes]. Notons que ce signe *mer* de notre document ressemble beaucoup au signe *wu* du Koufi qui se fait dans le mot [hiéroglyphes] = ⲟⲩⲱ [démotique]; Koufi, XI, 15; XII, 4; *Rev. ég.*, IV, 77 et 82.

(16, x.)

(17, xi.)

(16, x.) Le glouton ne pense pas au lendemain[1], pour faire vivre ceux qui restent[2].

(17, xi.) Il ne reçoit[3] pas de rassasiement[4] dans les produits comestibles[5] à cause de sa folie[6].

[1] ⲣⲁⲥⲧⲉ; cf. vii, 6; xv, 15; xvii, 6; xix, 4; xxi, 3; xxxiii, 21 et Setmé. Le premier déterminatif de se rapporte au sens de que l'on trouve dans le bilingue Rhind (n° 200) avec l'équivalence (ⲣⲟⲉⲓⲥ); cf. Poème, vers 58 et p. 148-149. Dans notre document (xxxi, 10; xxxii, 11, 13), le mot ⲣⲟⲉⲓⲥ «veille» s'écrit, sans le *t*, avec les deux mêmes déterminatifs que pour ⲣⲁⲥⲧⲉ. Parfois le est lié au . — [2] ⲥⲉⲉⲡⲉ . — [3] ϣⲱⲡ , voir xiii, 4. — [4] ⲥⲉⲓ, vii, 7, 8, 15; xv, 16; xvi, 3; xxvii, 10; xxviii, 1; xxix, 18; xxxiii, 11, 12; xxxiv, 20; cf. Koufi, xi, 15; *Rev.*, iv, 77; Koufi, xii, 3; *Rev.*, iv, 82; Koufi, xviii, 14, 20; Poème, vers 22, p. 153-154, 220, Moschion, *Rev.*, II, ii, pl. 66; cf. bil. de Londres, *Rev.*, II, ii, pl. 66. — [5] , voir ma note à propos de xi, 21. — [6] ⲥⲟϭ, voir ma note à propos de x, 5.

(18, XII.) [hieroglyphs]

(19, XIII.) [hieroglyphs]

(18, XII.) L'argent[1] que possède le glouton, son abus[2] ne prend pas fin[3].

(19, XIII.) L'argent et la puissance[4] qu'a établies[5]

[1] [hieroglyph] ϩⲁⲧ. Le mot [demotic] est assimilé à ΑΡΓΥΡΙΟΝ et à [hieroglyph] par ROSETTE, *Chrest.*, 15, 31, 35, 182). Cf. Poème, 158, 191; *Corpus*, t. II, pl. I, l. 12; voir aussi le vers suivant. — [2] [hieroglyphs]. Ce mot a dans notre document les sens de «mal, déshonneur, excès, abus» : VII, 22; VIII, 12; XV, 18; XVI, 10; XIX, 1 et 21; XX, 15; XXI, 1; XXIV, 5, 6; XXV, 5, 8; XXX, 20; XXXI, 9; XXXIV, 23. — [3] ⲘⲞⲚⲔ, ⲘⲞⲨⲚⲔ [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs]. Le mot s'écrit aussi [demotic] = [hieroglyphs], Setna, p. 158 et 215 de mon édition; ROSETTE, *Chrest.*, 36 et 185; *tuf-menk* est traduit par ΙΔΡΥΣΑΤΟ. En hiér., la traduction est [hieroglyphs]. Dans CANOPE, [demotic] «les prêtres accomplissant parole» est traduit par ΒΟΥΛΕΥΤΩΝ ΙΕΡΕΩΝ (*Chrest.*, 176). Dans la *Chronique démotique* (*Rev.*, 1886, t. V, pl. I, 1re col., l. 5) *pmenk* est employé pour l'«accomplissement» des destinées. — [4] [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs] «puissance», est transcrit en démotique dans XV, 18, aussi bien que dans XXXI, 22. — [5] ϫⲱ [hieroglyphs], voir XV, 12.

[hieroglyphs]

Dieu sur la terre[1] sont pour l'impie[2] une préoccupation[3] continuelle[4].

[1] ϩι πιϴο [hieroglyph]. Le mot [demotic] est transcrit ⲧⲟ dans le pap. bil. de Londres : [demotic] = ⲗⲟⲧⲉⲕⲁⲕⲓⲥⲧⲏ (vii, 25); [demotic] = ⲧⲟⲟⲩ (ix, 5); [demotic] = ⲕⲟⲙⲧⲟ (vii, 6); [demotic] = ⲁⲧⲟⲛⲉ (x, 4); [demotic] = ⲟⲩⲁⲛⲧⲁ (1re col.); [demotic] = ⲡⲓⲁⲧ ϫ ⲩ (viii, 8). Les planchettes bilingues en font autant. Dans notre document, voir xv, 19; xviii, 15; xx, 16, 18; xxxi, 23; xxxii, 6, 10, 18; cf. Koufi, xi, 22; *Rev.*, iv, 79; Poème, 147, 164, 188, etc. — [2] [hieroglyphs] = ⲥⲃⲟⲩⲓ. Le mot [demotic] est traduit par ΑΣΕΒΕΙΣ, Rosette, *Chrest.*, 24, 28. On le retrouve *ibid.*, p. 24 et 29. On a aussi l'abstrait «impiété», *ibid.*, p. 29; cf. *Rev.*, I, iv, pl. 16, deuxième mémoire sur les Blemmyes, pl. 11. Dans notre document on le retrouve avec l'orthographe [demotic], iv, 9, 13; v, 8; xi, 16; xiii, 5, 15; xiv, 14; xv, 1, 18; xvii, 17; xviii, 5; xix, 10, 13; xx, 3; xxi, 11; xxiii, 24; xxviii, 5, 9, 10; xxix, 10, 18; xxx, 9, 23; xxxi, 3, 7, 18; xxxii, 14; xxxiv, 11; xxxv, 12. Le mot voisin

(20, XIV.)

(21, XV.)

(20, XIV.) Qu'il donne cela à son bien aimé[1] (à son héritier?), pour écarter[2] la préoccupation de son cœur.

(21, XV.) Celui qui est au large[3], c'est pour faire la nourriture[4] (des autres) avec ce que la destinée[5] lui a donné.

sba CBⲰ «enseignement», qui, à l'ancienne époque, s'écrivait de même, sauf les déterminatifs, s'écrit dans notre document; voir notre note à propos de XIII, 1 et y mettre, après CBⲰ, , , , au lieu de , qui est le résultat d'une distraction. — [3] ⲢⲞⲞⲨϢ, voir ma note sur X, 19. — [4] .

[1] ⲠⲈϤⲘⲈⲢⲒⲦ, voir ma note sur XV, 15. — [2] ⲢⲒⲔⲈ, voir XV, 13. — [3] ⲞⲨⲈⲤⲞⲰⲚ ; voir X, 16. — (4-5) [4] ϩⲢⲈ, ϧⲢⲈ . Dans CANOPE, le est traduit et ΤΡΟΦΗ (Groff., 47). Le rituel bilingue de Pamont, p. 54, 55, rend par . Ce mot y est fréquent; cf. Setna, p. 143. Notre document porte toujours , II, 1; V, 20; VI, 7, 9, 11; VII, 6, 7; XIV, 8; XV, 21, 22; XVI, 1, 2, 10,

13, 14, 15; xvii, 13, 15; xix, 4, 21; xxiv, 18; xxvii, 7; xxx, 1; xxxii, 4, 11, 16, 19; xxxiii, 1. — a tantôt les sens de ou «destinée», et tantôt les sens de , ϣⲁⲩ «utilité, etc.». Dans le premier de ces sens, voir ii, 20; iii, 28; iv, 12; v, 1, 4, 11; vii, 18, 19, 20; x, 17; xi, 21; xiii, 7; xiv, 2; xv, 6, 21; xvii, 3; xviii, 6; xix, 5, 22; xxi, 4, 6, 21; xxii, 6; xxv, 12; xxvii, 21; xxix, 11; xxx, 15, 16; xxxiii, 3, 4, 6; xxxiv, 1. Dans le second sens, voir iii, 24; iv, 7; vii, 14; ix, 13; etc. Le *šai* a été traduit aussi par Αγαθοδαιμων Αιγυπτου dans , n° 73 de Lepsius, Br. 1224. a été rendu par «le Seigneur très haut» (Bergmann), en le rapprochant du copte ϣⲱⲓ (voir deuxième mémoire sur les Blemmyes, p. 22); cf. «le Seigneur très haut», titre donné à Thot (*Rev.*, V, i-ii, pl. 16). Rhind, n° 396, traduit «son Altesse» par «sa Majesté» ou par pris dans le même sens (n° 391). Dans Pamont, est pris aussi dans le sens de «ta Majesté» dans la phrase

«Amène ta Majesté avec toi (ô Osiris), rends pacifique ton bon nom de Majesté pacifique. Tu te rends bon envers moi selon ton bon nom.» Ce qui est certain, c'est que, soit en qualité de «très haut», soit en qualité de «fatum», le *šai* est la divinité suprême de certaines sectes gnostiques de basse époque. Le nom *psenouti* ou *psennouteru*

(22, XVI.)

COLONNE 16.

(1, XVII.)

(22, XVI.) Quand les approvisionnements arrivent[1], c'est pour qui fait des nourritures [*sic*] (pour les autres) de cela;

COLONNE 16.

(1, XVII.) C'est pour faire des sacrifices[2], des libations[3] abondantes en ce qui concerne les nourritures;

où *tsenouti* se commue avec ⲥⲉⲣⲉⲛϯⲁⲓⲥ pl. bil. 27); = ⲥⲉⲛⲥⲁⲓ ⲥⲁⲓⲧⲟⲥ (pl. bil. 25). Dans le Koufi, le [illegible], le «fatum», a toujours ce rôle de divinité suprême qui, par des raisons religieuses, a complètement disparu en copte; cf. I, 1; V, 30; XVIII, 20; XIX, 4 et *passim*. Il en est de même dans le papyrus magique de Londres et de Leide, II, 5, 21, 25; III, 3; V, 9; IX, 15; XV, 9 et *passim*.

[1] Voir sur cet idéogramme ma note à propos de XI, 21. Aux exemples qui y sont cités sur sa valeur ⲛⲁ, je joindrai ceux-ci sur la valeur ⲉⲓ: XXVI, 22; XXVIII, 14; XXX, 5; etc., déjà signalée par moi. — (2-3) [2] ϭⲗⲓⲗ. Ce mot démotique est traduit dans ROSETTE

(2, XVIII.)

(2, XVIII.) C'est pour faire des funérailles[1] très grandes[2] à cause de la distribution d'aliments qui s'y fait;

(*Chrest.*, 151 et 195) par et par ΘΥΣΙΑ. On le trouve aussi dans Pamont, p. 22 de mon édition; dans Setna, p. 37 de mon edition; cf. pap. 8 de Boulaq; Poème, 158, 171, 218. Dans le décret de Canope (*Chrest.*, 151) est traduit par ΘΥΣΙΑ et par , qui lui répond exactement. — [1] ΟΥΩΤΗ . Dans ROSETTE (*Chrest.*, 51, 195), correspond à ΣΠΟΝΔΑΣ et à . Dans CANOPE (*Chrest.*, 151; Greff., 25), a la même traduction grecque; cf. Koufi, XII, 32; *Rev.*, IV, 88, note 5.

[1] ΚΩΚ . Ce mot se trouve deux fois dans notre document, XVI, 2 et XVIII, 12; *noukesas* est traduit par ΤΑΣ ΤΑΦΑΣ et par dans ROSETTE (*Chrest.*, 34 et 181). La même traduction ΤΑΦΗ se retrouve pour le papyrus magique bilingue de Leide, VIII, 26 et 29; cf. pap. gn. de Londres, III, 35; IX, 23; Koufi, IV, 31; Poème, p. 156; *Rev.*, II, II, pl. 3; Setna, 80, 94; Pamont, *passim*, lettres de Nektmont, fils de Pani, etc. — [2] (ΛΙΛΙ) se retrouve XVI, 1, 2; XVIII, 16; XXX, 11 et *passim*. On a aussi la forme (XXX, 19) Le mot ai ainsi écrit est traduit par et par dans le pap. Rhind

(3, XIX.) [hieroglyphes]

(3, XIX.) En sorte que le cœur[1] de Dieu soit satisfait[2], alors que le pauvre[3] est rassasié[4] devant lui.

(n° 37); par [hiéroglyphe] et par [hiéroglyphe] dans le sens nominal par Pamont (*passim*). Cf. ROSETTE (*Chrest.*, p. 20 et par 27), qui le traduit par MEΓAAH; cf. Setna, 199; Koufi, XII, 9, etc.

[1] Pour ce mot [démotique] = [hiéroglyphes] = ϩΗΤ; voir II, 3, 6, 9, 12; II, 10; IV, 1, 18; V, 3, 7, 8; VI, 8; VIII, 3, 13, 15; IX, 3, 8, 12, 15, 20; XII, 2, 10; XII, 1, 8, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22; XIII, 2; XIV, 6; XV, 5; etc. Pamont le traduit sans cesse par [hiéroglyphe]; ROSETTE (*Chrest.*, 185) aussi; le bilingue Rhind (n° 329) par [hiéroglyphe], par [hiéroglyphes] et par [hiéroglyphes]. Le bilingue constitué par la conjuration du scarabée (*Rev.*, I, 172, et pap. grec de Londres, 471 et suiv.) le traduit par *καρδια*; voir Koufi, XI, 21; *Rev.*, IV, 79; Poème, vers 8, 22, 27, 52, 65, 77, p. 142, 151, 210, 211, 219, 223, etc. Dans le groupe démotique, c'est [démotique] qui joue le rôle de syllabique, avec la valeur [hiéroglyphe] (voir la note suivante) et la lecture *hati* ϩΗΤ de [hiéroglyphes]. — [2] [hiéroglyphe] ϩⲉⲣⲓ. Le signe [démotique] = [hiéroglyphe]; cf. XVI, 14. Pamont, *passim*, lui donne la traduction [hiéroglyphes]. Le groupe démotique est toujours transcrit ⲉⲣⲓ dans les bilingues, qui rendent [démotique] par *ερευς*, etc. Le Koufi a la variante [démotique] = ϩⲉⲣⲓ, VI, 7; VIII, 32; X, 5 et 6; XI, 16; XIII, 4; Rév., IV, 77. Brugsch, *Dict.*, 905, a voulu voir là une cruche à anses. — [3] [hiéroglyphes] ⲟⲃⲃⲉ; voir ma note détaillée

(4, xx.)

(4, xi.) Est-ce que[1] ces biens[2] ne sont pas à toi pour en faire la part[3] de Dieu, la part des pauvres?

à propos de xi, 20. — [4] ϲⲉⲓ (vii, 7, 8; xv, 16; xvi 3, xxvii, 16; xxviii, 1; xxix, 18; xxxiii, 11, 22; xxxiv. 20). Cf. Koufi, xi, 15; xii, 3; *Rev.*, iv, 77 et 82; Koufi, xviii, 14 et 20; Poème, vers 22, p. 153, 154, 220; *Moschion Rev.*, II, 11, pl. 66; cf. *ibid.*, pl. 62.

(1-3) [1] (= = ⲁⲛ) est transcrit ⲁⲛ dans Leide, x, 25. J'ai prouvé par les formules des papyrus archaïques que est une ligature de . Ce syllabique (ou ce caractère double) a le double sens de l'interrogation ⲁⲛ «est-ce que?» et de la post-négative ⲁⲛ. On peut voir ce que j'en ai dit dans le Poème, p. 35 et suiv., 101, 130, 168 (cf. vers 1er, 31, 34, 48, 71, 84); *Corpus*, t. II, pl. 1, l. 9; pl. 7, l. 13; notre document est le seul avec Setmé qui ait distingué dans l'écriture *anna* «est-ce que? (iv, 21; xvi, 4, 5, 6; xvii, 12, 14; xix, 7) de ⲁⲛ «point», post-négation en parallélisme avec la négation initiale = (la comparaison des formules des contrats archaïques et classiques a prouvé que s'écrivait d'abord =), négation initiale qui, également en parallélisme avec la post-négation ⲁⲛ, est devenue ⲛ en copte. Pour la post-négation = ⲁⲛ, voir vii, 15, 16, 17; viii, 15, 16, 17; ix, 18; x, 12; xi, 18; xiii, 3; xv, 3, 4, 13; xvii, 1; xix, 3, 4, 8; xxi, 5; xxii, 4; xxiii, 17; xxvii, 19; xxix, 8; xxx, 13; xxxii, 12;

(5, XXI.)

(5, XXI.) Est-ce que des biens nombreux ne sont pas à toi pour subvenir aux dépenses[1] de ton compatriote[2] sans jamais le violenter[3] ?

XXXIII, 1. 2. — [2] Le mot est transcrit ΝΚΗ dans le pap. bil. de Leide, XIII, 3 (cf. Poème, vers 55, 58, p. 253). Le même pap. bil. de Leide donne les variantes (V, 7) et (IV, 24). Il est donc certain qu'il correspond à ΝΚΑ et à . Dans Rosette (*Chrest.*, 21), est traduit par ΜΕΝΕΙΝ ΕΠΙ ΤΩΝ ΙΔΙΩΝ ΚΤΗΣΕΩΝ (cf. *Chrest.*, 19). Voir *Quelques textes traduits à mes cours*, p. XXV, XXIX et notre document, X, 7; XII, 13, 14; XVI, 4, 5, 20, 21, 22; XVII, 10; XVIII, 1; XXX, 8, 24. — [3] ΤΟ = , ; voir ma note sur XIII, 5.

(1-3) [1] Cf. XXVI, 18. Le mot en question se retrouve écrit de même dans Canope : ΜΕΤΑ ΜΕΓΑΛΗΣ ΔΑΠΑΝΗΣ ΚΑΙ ΧΟΡΗΓΙΑΣ (*Chrest.*, 130). Dans Rosette (*Chrest.*, 22), = ΔΑΠΑΝΑΣ ΜΕΓΑΛΑΣ ΑΡΓΥΡΙΚΑΣ ΤΕ ΚΑΙ ΣΙΤΙΚΑΣ; Rosette (*Chrest.*, 11), ΑΝΑΤΕΘΕΙΚΕΝ ΑΡΓΥΡΙΚΑΣ ΤΕ ΚΑΙ ΣΙΤΙΚΑΣ ΕΙΣ ΤΑ ΙΕΡΑ

(6, XXII.) [hieroglyphs]

(6, XXII.) Est-ce que ta puissance[1] n'existe pas, pour que tu appelles[2] celui qui est éloigné[3] (ou qui

(*ibid.*); [demotic] ΥΠΟΜΕΜΕΝΗΚΕΝ ΔΑΠΑΝΑΣ ΠΟΛΛΑΣ ΕΝΕΚΑ ΤΟΥ ΑΓΑΓΕΙΝ ΕΙΣ ΕΥΔΙΑΣ ΤΗΝ ΑΙΓΥΠΤΟΝ. Dans les contrats de prêts de blé (voir *Chrest.*, 115, etc.), quand il s'agit du payement à faire à la maison du prêteur, on ajoute : «sans» [demotic] «aucune dépense, aucun frais au monde» (en grec ΕΝ ΙΔΙΟΙΣ ΑΝΗΛΩΜΑΣΙ). Dans Rosette (*Chrest.*, 11), les mots [demotic] ΔΑΠΑΝΑΣ ΠΟΛΛΑΣ sont traduits dans la nouvelle version hiér. de Rosette [hieroglyphs] «dons nombreux». En copte, ϩⲏⲩ veut dire «*lucrum*», au lieu de «dépense». ϩⲉ s'applique aux produits de la terre : ϩⲉ ⲃⲱⲛ, ϩⲉ ⲛⲟⲩϥⲉ. — [2] ϯⲙⲉ [hieroglyphs] «bourg»; Koufi, v, 30 et *passim*; Poème, 153, 220; *Terermen*, l. 7, deuxième mémoire sur les Blemmyes, pl. 3, l. 5, etc. Dans le papyrus moral, XIX, 16, 17; XXV, 16; XXVIII, 6, 7, 9, 10, 24; XXIX, 1, 7; XXXII, 21; XXXIII, 13; XXXIV, 8. Dans notre passage (XVI, 5) *timi* est pris dans le même sens que [hieroglyphs] *nut-ti*, tiré de [hieroglyphs] «ville». — [3] [hieroglyphs] ϩⲃⲟⲣⲃⲣ; voir ma note sur XI, 17. Le renvoi XVI, 5 y avait été oublié.

(1-3) [1] [hieroglyphs] ϣϫⲟⲙ; voir mes notes sur IV, 2 et XIV, 14. — [2] [hieroglyphs] = ⲱϣ. Pour ce verbe, voir Koufi, VII, 23, 31;

XII, 4, 24; Poème, vers 16, 59, 66, 83, p. 80, 160, 165, 205, 219, 221, 243, 244, 247; *Corpus*, t. II, pl. 3, pl. 5; Setna, p. 15; *Moschion Rev.*, II, II, pl. 68, 72; voir aussi notre document, XVI, 6, 7, 8; XIX, 13; XXVI, 6; XXXV, 5. Pour le composé *aś ut*, voir ma note de X, 22. — [3] ΟΥΕ ; XVI, 6, 7; XXVIII, 1, 7, 14, 15; Poème, vers 8. On a aussi dans le document actuel la forme = (XXI, 17; XXVI, 9; XXVIII, 24), qui est la plus habituelle dans les textes. Dans les deux versions de CANOPE (*Chrest.*, 131), les deux formes et s'échangent pour ΟΥΕΙ, *remotus esse* : ΠΡΟ-ΠΟΛΕΜΩΝ ΠΡΟΣ ΠΟΛΛΑ ΕΘΝΗ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΕΝ ΑΥΤΟΙΣ ΔΥΝΑΣΤΕΥΟΝΤΑΣ *eiείui* «je ferai éloigner» est traduit ΑΠΟΣΤΗΣΩ ou ΥΠΟΣΤΗΣΩ par les bilingues (*Chrest.*, 79; Bil. Berger, 40). Le même factitif se trouve dans CANOPE, p. 134 : ΟΥΚ ΟΛΙΓΑΣ ΔΕ ΤΩΝ ΠΡΟΣΟΔΩΝ ΥΠΕΡΙΔΟΝΤΕΣ. Tous les actes de cessions, accompagnant ou non des *écrits pour argent*, se servent de ce verbe pour marquer l'abandon; voir aussi Koufi, X, 29; *Corpus*, t. II, pl. 3 et pl. 5; Poème, p. 211; *Rev.*, III, III, pl. 1, 2, 3, etc.

(7, XXIII.)

s'éloigne) comme[1] celui qui se tourne[2] vers toi (qui vient à toi)?

(7, XXIII.) Celui qui appelle celui qui est éloigné, celui-là son nom[3] devient grand[4] au loin.

[1] ; voir ma note sur XI, 9; voir aussi, dans le dernier numéro de la *Revue égyptologique*, t. XI, p. 200, dans un article qui va de la page 10 à la page 16 et a pour sujet la distinction nécessaire qu'il faut établir entre le syllabique et le syllabique en démotique, tout ce qui concerne ce mot. — [2] ; voir XIII, 16, 17; XV, 6; XVI, 6, 8; XVII, 22; XX, 21; XXVI, 12; XXVIII, 3; XXXV, 5. — [3] PAN; voir ma note à propos de XV, 1. — [4] Voir ma note sur XVI, 2; pour *ai*. La forme *aa*, venant aussi de AA, se retrouve dans Setna, p. 150; *Rev.*, II, II, pl. 8; Poème, p. 148; et dans notre document, II, 5, 9, 14; III, 12, 16; IV, 13; V, 12, 18; VI, 19, 22; VII, 3; X, 15, 16; XVII, 9, 1, 9; XVIII, 21; XIX, 9; XX, 19; XXI, 8, 9, 10, 19, 21, 22, 23; XXII, 5; XXVIII, 6; XXIX, 3; XXX, 18; XXXI, 4; XXXIII, 24.

(8, xxiv.)

(9, xxv.)

(8, xxiv.) Celui qui aime celui qui l'approche[1] (vient à lui), celui-là connaîtra une *familia*[2] autour[3] de lui.

(9, xxv.) La bonne odeur[4] de l'homme bon[5], celle-là fait (ou donne) aussi un esprit[6] grand de tel[7] à tel.

[1], voir ma note sur xii, 6. — [2]; voir ma note sur xv, 14. — [3] ⲛⲓⲕⲱⲧⲉ; pour ce sens particulier de la racine, voir *Rev. ég.*, xi, 201, 209, et pour le sens de, nos notes sur xi, 9 et sur xvi, 6. — En ce qui concerne le sens verbal de ⲕⲱⲧⲉ ⲛⲥⲁ, etc.; cf. xx, 22; xxv, 17; xxvi, 18; xxviii, 2, 11, 12, 17; xxxii, 11; xxxiii, 3, et *Chrest. dém.*, *Revue*, 1880, n° 4, pl. 2; *Rev.*, vi, 201, 203. — [4] ⲥϯⲛⲟⲩϥⲉ; cf. Koufi, xi, 9, 11. — (5-7) [5] Cf. ii, 8, 19; v, 16; viii, 5; xvi, 9; xxiv, 24; xxx, 4 et *passim*. L'équivalence nous est donnée par la version démotique de Rosette (*Chrest.*, p. 10 et 184) comparée à la nouvelle version hiéroglyphique et par les deux anciennes versions (*ibid.*, p. 184, 185, 186, 198); voir aussi Rhind, 162, 163, et Pamont, *passim*. *petinofre hotep* est transcrit ⲡⲉⲧⲉⲛⲉⲫⲱⲧⲏⲥ

(10, XXVI.)

(10, XXVI.) Une nourriture (simple)[1] sans excès[2], que tout excès (ou toute méchanceté) s'écarte[3] devant elle.

(*Chrest.*, 83); = ΟΡΣΕΝΟΥΦΙΣ (pl. bil. n° 24), cf. Poème, vers 12, 52, p. 149, 167, 200; Koufi, X, 31; XI, 4; etc. — [6] ; voir ma note sur II, 12. — [7] ΚΣ prend l'orthographe = , au lieu de , plus habituelle (cf. XVI, 11; XXX, 22 et *passim*); comme , s'écrit tantôt tantôt .

[1] ϩρε ΤΡΟΦΗ; voir ma note à XV, 21. — [2] ; voir VII, 22; VIII, 12, 24; XVI, 10; XIX, 1 et 21; XX, 15; XXI, 1, 10; XXIV, 5, 6, XXV, 5, 8; XXX, 26; XXXI, 9; XXXII, 23. ou a la double valeur et ; dans le premier sens, voir CANOPE portant = ΠΟΛΛΑ ΕΤΝΗ. La nécropole s'écrivait aussi en démotique par le même syllabique des trois montagnes; plus haut, V, 7, = *ment.* —

[3] ΡΙΚΕ; voir plus haut.

(11, XXVII.) [hieroglyphs]

(12, XXVIII.) [hieroglyphs]

(11, XXVII.) Que Dieu fasse être pour l'un[1] ce qu'il a donné à un autre en grande[2] offrande[3] de la barque[4].

(12, XXVIII.) Que Dieu fasse être[5] pour lui des approvisionnements, afin que sa bonté[6] puisse faire miséricorde[7].

[1] ΟΥΛ [demotic], cf. XXIV, 3, XXXI, 7 et *passim*. Le pap. bilingue de Londres transcrit [demotic] par ΟΥΛ. Le bilingue Rhind transcrit [demotic] (ligature de la précédente) par [hieroglyphs], et [demotic] (féminin de l'article indéfini), par [hieroglyphs]. — [2] [hieroglyph] ΟΥΗΡ; cf. VIII, 19, XVI, 8, XVIII, 7 et 18; XIX, 2. — [3] [hieroglyphs]; cf. Rosette, *Chrest.*, p. 52, le traduit ΠΡΟΘΕΣΕΙΣ. Dans Pamont, on le trouve aussi à plusieurs reprises, par exemple : [demotic] « Je t'ai fait offrande en pain, bière, bœufs, oies, toutes bonnes choses. » [4] Cf. XVIII, 4, 13; XIX, 3, 11 pour cet idéogramme ainsi déterminé de la barque sacrée. — (5-7) [5] ϯϢωπε [hieroglyphs], Rhind, n° 349, Pamont, p. 26-27 de mon édi-

(13, XXIX.) [illegible]

[illegible]

(13, XXIX.) Celui qui donne de la nourriture[1] au pauvre[2], que Dieu la reçoive[3] pour[4] lui.

tion; Canope (*Chrest.*, 132) et texte hiér. paral. Le même signe démotique répond à [illegible] Rosette, *Chrest.*, 199; Pamont, p. 6 de mon édition. Pour *tiχep* «faire être, faire acquérir ou engendrer» (ϫⲡⲟ), voir Canope (*Chrest.*, p. 138) et textes parallèles. Canope (*Chrest.*, 143, 144 et 170) traduit *χep* par ΕΙΝΑΙ et, p. 144, par ΥΠΑΡΧΕΙΝ. Cf. *ibid.*, p. 163 et *passim.* — [6] ⲚⲞϤⲢⲈ [illegible]; voir plus haut, à XVI, 9. — [7] ⲚⲀ; voir ma note à propos de XV, 13.

[1] ϧⲣⲉ [illegible]; voir ma note à propos de XV, 21. — [2] ϭⲂⲂⲈ [illegible]; voir ma note à propos de XI, 20. — [3] ϣⲱⲡ [illegible]; voir ma note à propos de XIII, 18; voir aussi, XV, 17, le même verbe avec le complément phonétique *p* [illegible]; cf. VII, 20; XIII, 18. — [4] ϩⲀⲢⲞϤ, ϧⲀⲢⲞϤ [illegible]; cf. Rosette (*Chrest.*, 16, 21); [illegible] = ϩⲀⲢⲞⲞⲨ; [illegible] = ϩⲀⲢⲞϤ (*ibid.*, 38); [illegible] = ϩⲀⲢⲞⲤ (*ibid.*, p. 48). Suivi des mots «*abot*» mois, etc., le mot démotique est traduit par ΚΑΤΑ, Rosette (*Chrest.*, 18, 42, 51, 56); Canope (*ibid.*, 140, 147, 160). Le papyrus Rhind (n° 357) le traduit [illegible]; cf. poëme, vers 42; Setna, p. 40; *Corpus*, t. II, pl. 4, l. 5 et 14; voir notre document, V, 12; VIII, 10; XV, 19; XVI, 11; XVII, 9; XXVIII, 21; XXXIII, 20.

(14, XXX.) [hieroglyphes]

(14, XXX.) Que soit satisfait[1] le cœur de Dieu pour le don de la nourriture fait d'un cœur content[2].

[1] ϩⲉⲣⲓ [hiéroglyphes]; cf. XVIII, 3 (y voir ma note). — [2] ⲙⲁⲧ. Ce mot [démotique] a quatre sens dans notre document : celui d'«être satisfait» (XVI, 14); 2° celui de «juste», que possède également [hiéroglyphes] (XVIII, 4); 3° celui de «favorable» (XX, 2); 4° celui de *possidere*, comme ⲙⲁⲧⲉ (XXIV, 6). Dans le premier sens, ce mot s'écrivait d'abord [démotique] (Poème, vers 71 et 85, p. 208, 209, 210); [démotique] «content mon cœur», qu'on retrouve après le mot «tu as donné» dans tous les contrats de vente, est traduit *απηυδοκησας* dans le bilingue de la thèse Berger, p. 32 et 39, et *ευδοκησε* dans le bilingue publié p. 68 de ma *Chrestomathie*. Dans le deuxième sens, «être droit, être juste», le décret de Canope (*Chrest.*, p. 156) traduit [démotique] *eti mati* par ΔΙΩΡΘΩΣΑΣΘΑΙ, et le décret de Rosette (*Chrest.*, 120), [démotique] par ΤΟ ΠΡΟΣΗΚΟΝ; cf. Koufi, XI, 15, 26; XII, 6, 7, 15; *Rev.*, ..., 82, 84; *Moschion Rev.*, II, II, p. 69, 70, 72; *Corpus*, t. II, pl. 4; Setna, p. 133. Dans le quatrième sens de ⲙⲁⲧⲉ *possidere*, on peut citer Rosette (*Chrest.*, 28), qui traduit [démotique] par ΚΑΤΕΣΧΕΝ et *Quelques textes traduits à mes cours*, p. XXVII. Ce dernier mot s'écrit aussi d'une autre manière (voir une des notes de mon Petibast)

(15, XXXI.)

(16, XXXII.)

(15, XXXI.) Celui qui aime à donner de la nourriture à autrui fait s'ouvrir[1] toute maison devant lui.

(16, XXXII.) Celui qui la cache[2] (la nourriture) pour sa propre gloutonnerie, celui-là fait un grand brigandage[3] en cachant ainsi.

[1] Ici notre texte porte : plus haut (x, 6); . Dans une note annexée à ce premier passage, j'ai dit que était pour et, dans le dernier numéro de ma *Revue* (xi, p. 191 et suiv.), j'ai consacré un long article à cette question, en donnant les bilingues qui établissent la prononciation *an* et la valeur «aller», etc. Dans les deux exemples de notre document, le verbe en question est en connexion avec les mots «maison» ou «demeure». Ici le mot à mot paraît être «fait aller toute maison devant lui», comme plus haut : «qui fait aller la maison (qu'il gouverne) par sa force». Pour = HI «maison», voir ma note sur xv, 13. — (2-3) [2] ϩⲱⲡ ; cf. xvi, 23; xxi, 15; xxiv, 8; xxv, 6; xxxi, 19, 23; xxxii, 18. Voir aussi Setna, p. 124 de mon édition; Poème, vers 78, p. 164, 167, 253; Kouli, x, 30; xi, 25; xviii, 34; *Quelques textes*,

p. XVII; pap. gn. de Leide, X, 12, 31 et *passim*. Le *palpel* [demotic] se trouve dans notre document, XIX, 10. —

[3] Cf. ϭⲟⲟⲙⲉ; pour ce mot, avec l'acception spéciale qu'il a ici, cf. XXVIII, 5, 17; XXIX, 8, 9; XXXII, 21. Ce mot se trouve avec le même syllabique [hieroglyph] dans Koufi, X, 31, comme dans Brugsch, 1455. Il en est de même dans certains contrats de Memphis, tant pour les chantres [hieroglyph] (*Rev.*, II, pl. 35, 1re colonne, l. 6) que pour une expression plus obscure (*ibid.*, p. 134, note, l. 10), qui s'écrit [demotic] «*kema an*» comme l'expression visée dans notre document, et qui est alors rapproché de [demotic], que j'avais comparé à ϩⲟⲩϩⲉ (ou ⲟⲩϩⲉ) *abortus* et de [demotic] *at npes* «sans séparation», dans lequel je voyais aussi un fœtus non séparé du sein de sa mère. J'avais en conséquence traduit par *fœtus monstrueux*, en pensant à ϭⲟⲟⲙⲉ *detorquere*. Mais tout ceci me paraît douteux maintenant. Notons que dans ces actes il s'agissait de morts à ensevelir et qui se trouvaient dans certaines maisons déterminées. Dans le décret de Rosette, le mot *kema* est à deux reprises (*Chrest.*, p. 25 et 29) traduit par ϭⲟⲟⲙⲉ «faire du tort». La seconde fois, [demotic] est traduit par ΑΔΙΚΗΣΑΝΤΑΣ, la première fois; par ΣΥΝΤΕΤΕΛΕΣΜΕΝΟΙ ΚΑΚΑ la seconde. Dans Rhind (n° 380), [demotic] est traduit par [hieroglyph], toujours dans le même sens. Dans le Koufi, XII, 2, 5 et 33; II, 15; III, 2, on a les variantes [demotic] [demotic]; cf. Setna, p. 206 de mon édition; *Corpus*, t. II, pl. 1, l. 20; *Rev.*, II, II, pl. 17 et 24; IV, 88, note 6, etc.

(17, XXXIII.) [hieroglyphs]

(17, XXXIII.) Celui qui frustre[1] ses gens meurt[2] sans qu'ils prient[3] pour lui.

[1] [hieroglyphs], [hieroglyphs]; cf. II, 7; III, 2; XVI, 17; XXVI, 14; XXIX, 18. — [2] [demotic] = [hieroglyphs], [hieroglyphs], ou [hieroglyphs], ⲙⲟⲩ. L'équivalence *mer* est prouvée en démotique par ce fait que [hieroglyph] «chef» se fait de même en démotique pour [hieroglyphs] (Setna, *passim*), pour [hieroglyphs] (Setna, 92 et Poème, vers 86), et pour [demotic] «officier»; *Corpus*, t. II, pl. 2, pl. 3 et pl. 4. La prononciation ⲙⲟⲩ à l'époque ptolémaïque est prouvée par le bilingue de Berlin, pour ⲥⲓⲉⲫⲙⲟⲩⲥ = [demotic] ... Comme sens de «mort», voir bilingue Rhind, n° 121; cf. Poème, vers 11, 80, p. 247; mag. de Londres, III, 27; de Leide, X, 2; Koufi, XI, 2 et 22; *Rev.*, IV, 79. Dans notre document, cf. XVI, 17, 19; XVII, 6, 8, 23; XVIII; 6; XIX, 2, 8, 18, 19; XX, 3, 6, 7 8, 10, 21; XXI, 9; XXVII, 7, 8; XXVIII, 2, 3, 4; XXXII, 14; XXXIII 8, 17; XXXIV, 5. — [3] ϣⲗⲏⲗ; cf. III, 24; IV, 4; X, 21; XII, 6 19; XVI, 17; XVII, 10, 16; XVIII, 20; XX, 6, 9; XXIII, 1; XXVI, 14 XXVIII, 15; voir aussi ma note à propos de XII, 6.

IMPRIMERIE NATIONALE.

(18, XXXIV.)

(18, XXXIV.) Que soit une large *familia*[1] à l'homme sage[2], à celui qui pense[3] à la rétribution[4] par là.

[1] ; voir ma note sur XV, 14. — [2] Pour «homme sage», cf. II, 13, 23; III, 19; IV, 19; V, 3, 5; VI, 8; VII, 15; VIII, 17; IX, 7, 14; 23; X, 1, 2, 3; XII, 15, 23; XIV, 1, 19; XV, 10; XVI, 18; XVII, 6, 18, 23; XXI, 9; XXII, 1, 3, 8, 13; XXIII, 7; XXV, 10; XXVII, 18; XXVIII; 8, 24; XXIX, 3, 5; XXXIV, 13; XXXV, 11. Pour le verbe «savoir» ou «pouvoir», voir ma note à propos de XI, 10; pour la forme , cf., dans notre document, IV, 20, 21; XIV, 23; XVI, 11; XVII, 13; XVIII, 22; XIX, 7; XXVIII, 6, 8; XXXI, 17; XXXV, 12. Pour la forme , XVIII, 18; XIX, 8; XX, 10; XXVII, 23; XXIX, 8; XXXI, 15, 23; XXXII, 22. — (3-4) [3] ωπ; III, 4; XVI, 16; XVIII, 6, 15; XXII, 5; XX, 3; XXXIV, 13; cf., dans le même sens de nombre compté, Poème, p. 237; *Moschion Rev.*, II, II, pl. 67 et 72; *Corpus*, t. II, pl. 24. Dans le sens de «pensée», poème, 154; *Rev.*, II, II, pl. 27; Koufi, XVIII, 20, 21. = dans Pamont, avec le sens de «juger». Dans Setna, p. 117 de mon édition, il signifie «assigner»; tous ces sens sont coptes et la plupart hiéroglyphiques pour ou . Cette dernière forme a pour correspondant «juger». Voir Pamont, *passim*: *Nouv. Chrest.*, p. 81; *Rev.*, I, I, pl. I. Pour ces variantes, les ,

(19, XXXV.)

(20, XXXVI.)

(19, XXXV.) Que la mort de l'homme sensuel[1] soit une fête[2] pour sa maison après lui.

(20, XXXVI.) Que soit la louange[3] de la rue[4], l'apport[5] des biens[6] du dieu grand.

1 , voir mon deuxième mémoire sur les Blemmyes, pl. 1 et 6; poème, 167; Setna, etc. — [4] ΤΩΩΒΕ. Ce sens de «rétribution mauvaise», de «punition», se trouve souvent en copte dans la correspondance de saint Pesunthius, etc. Il est écrit dans le Koufi, XII, 3; *Rev.*, IV, 83 et *Rev.*, II, II, pl. 17, col. 2, l. 24; pl. 18, col. 1, l. 2; col. 2, l. 11; pl. 19, col. 1, l. 20; pl. 22, col. 1, l. 2; col. 2, l. 9; etc.; cf. Poème p. 162. Dans notre document, on fait une distinction entre «la punition» et «la récompense» (car ΤΩΩΒΕ veut dire fondamentalement «payer», et il s'emploie aussi dans ce sens dans les contrats démotiques). Dans la première acception, voir II, 18; XVI, 18; XIX, 9, 11, 12, 18; XXI, 1, 5; XXIV, 6; XXX, 12, 23; XXXIII, 3, 7, 9, 10, 11; XXXIV, 2, 3, 13, 17. Dans la seconde, voir XXIV, 2.

(1-6) 1 ϪΗΙΙ ϪΑΝΓ ϪΝΑΑΥ; voir la note de XII, 18. —

(21, XXXVII.)

(22, XXXVIII.)

(21, XXXVII.) Qu'un peu de biens (ainsi donnés) soit pour la bénédiction[1] purificatrice[2] du dieu (du défunt) en son temps[3] d'âme[4].

(22, XXXVIII.) Qu'au contraire les biens du glouton soient une flamme[5] derrière laquelle est le vent[6].

[1] ; Poème, vers 92, . Dans Rosette, *hib* (*Chrest.*, p. 30, 34, 43, 50, 52) est traduit par ΠΑΝΗΓΥΡΙΣ. Dans Canope, est traduit par ΕΟΡΤΗ (*Chrest.*, p. 147, 149, 151, 152 et 155); = ⊙, Rhind, n° 312. — [3] 2ωc ; cf. la note de IX, 23. — [4] ϩιρ ; voir note de X, 17. — [5] , , voir ma note et les exemples à propos de XII, 4. — [6] ΝΚΛ ; voir ma note sur X, 4.

[1] CΜΟΥ ; V, 9; VIII, 23; XII, 2, 4; XIV, 12; XVI, 21; XVIII, 40; XXIII, 6; XXVII, 9; XXXIV, 16. — [2] . — [3] COΥCOΥ ; cf. XVII, 18, 19; XVIII, 6, 16, 23; XIX, 23; XXXIV, 16; XXXV, 8. Rosette (*Chrest.*, p. 28) traduit ce mot ainsi écrit par ΧΡΟΝΟΣ. Pamont, p. 22-23 de mon édition, le traduit ⊙; cf. Poème, p. 158 et *passim*. — (4-6) [4] ; voir ma note

sur II, 12. — [5] ϬⲀϨⲰⲂ חרב. — [6] L'idéogramme = (XVIII, 8) se lit ⲚⲒϤⲈ et ⲦⲎⲨ. La prononciation *nife* est certaine pour le sens de ⲚⲒϤⲈ *afflare, sufflare*. Voir «son souffle», Poème, vers 5; cf. p. 69; «sa bouche soufflant le feu», Koufi, VIII, 11-12 et dans notre document même (XIX, 13; XVIII, 8); «serpent soufflant le venin de sa bouche». Voir aussi Pamont. Il est donc probable que «son souffle» (*ibid.*, XXX, 24) se prononçait de même. Je penche pour la même prononciation en ce qui touche ⲚⲚⲈⲈϤ «marin» (*ibid.*, IV, 15). Pour le sens de «vent» qu'a le même idéogramme (XVI, 22; XXII, 19; XXXI, 21), la question est plus douteuse : 1° d'abord parce que ce n'est pas le sens de ⲚⲒϤⲈ en copte; 2° parce que les bilingues démotico-grecs lui donnent la prononciation ⲦⲎⲨ, comme à ⲦⲎⲨ «*ventus*, vent» en copte. J'en ai donné des exemples, tant dans ma *Revue égypt.*, 1re année, quand j'ai publié le bilingue de Londres, que dans le Poème, p. 69, à propos de = ⲔⲈⲚⲦⲈⲨ, = ⲔⲞⲚⲦⲈⲨ, = ⲔⲎⲢⲒ-ⲖⲈⲨ. ⲦⲎⲨ représente l'ancien «vent» des hiéroglyphes. En hiéroglyphes aussi, semble avoir signifié tantôt «vent» (moins fort que), tantôt «souffle». Mais le premier de ces sens est tombé à la basse époque. A cette période

(23, XXXIX.)

(23, XXXIX.) Pour celui qu'on ensevelit[1], sont-ils (ces biens) réunis[2] pour que la terre[3] les cache[4]?

nous trouvons au contraire encore «vent favorable», devenu dans notre document (XX, 2), et (*ibid.*, XXIV, 24). Notons que le correspondant de est employé dans notre document comme déterminatif de ϭⲓⲟⲧⲉ «rosée», XXIV, 25; de ϫⲁⲙⲏ «calme plat», XXV, 24; de ⲥϭⲣⲁϩⲧ «paix», XVIII, 10, 15, 16, 18; XXIV, 21. Dans le Koufi, il en est ainsi pour ϣⲟⲉⲓϣ «poussière», XII, 21; *hta* «vapeur de feu», XII, 21; ϩⲱⲗ «voler», XIV, 3; ϣⲱϣ «souffler», XVIII, 8; et ϣⲁⲧ, avec le même sens, XII, 24, pour *ialak* «s'envoler», XII, 21; *alal* «vibrer» (*ibid.*); ⲁϩⲟⲙ «gémissement», XV, 33; etc.

[1] ⲑⲱⲙⲥ, XVI, 23; XVIII, 12; XXI, 21. — [2] ⲑⲟⲩⲱⲧ, ⲧⲟⲩⲱⲧ ; III, 5; V, 17; VI, 4, 16; VII, 17; XIV, 15; XVI, 23; XVIII, 21; XXVI, 17. Rosette (*Chrest.*, 29 et 177) traduit «les impies ayant réuni troupes» par ΤΟΥΣ ΤΕ ΑΦΗΓΗΣΑΜΕΝΟΥΣ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΑΝΤΩΝ, et les derniers mots par . Dans Canope (*Chrest.*, p. 127), = ΣΥΝΕΔΡΕΥΣΑΝΤΕΣ. Cf. *Moschion Rev.*, II, II, pl. 68. ⲧⲟⲩⲱⲧ est alors opposé à ⲥⲱⲣ. — [3-4] ; XVI,

COLONNE 17.

(1, XL.) [hieroglyphes]

COLONNE 17.

(1, XL.) Ce qui est laissé[1] n'est point un parfum[2] qui fera le salut[3] (la conservation du corps) du dieu grand (du mort).

23; XXX, 6; XXXII, 1, 10; XXXIII, 13. L'équivalence [hiéroglyphes] est donnée plusieurs fois par Pamont. — [4] ϩⲱⲛ [hiéroglyphes]; voir ma note sur XVI, 16.

[1] ⲥⲱϫⲛ; voir IV, 9; V, 16; VI, 10; VII, 13, 15; XVII, 1; XVIII, 1, 7, 14, 18, 19; XIX, 2; XXIV, 20. — [2] ⲥⲟϭⲛ [hiéroglyphes] [démotique]. Setna, p. 143, et Rhind [démotique] (p. Londres, VI, 9); [démotique] (Leide, V, 9); [démotique] «parfumeur»; *Rev.*, II, II (requête du tarichente d'Ibis); cf. pap. Londres, VI, 9 v°; VI, 6; Leide, XVIII, 26 v°; V, 28. — [3] ⲟⲩϫⲁⲓ. Le mot *ut'a* est, en démotique, tantôt employé pour [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes], et tantôt pour [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] ⲟⲩϫⲁⲓ. Pour les diverses nuances du premier sens, voyez, dans notre document, VI, 3; VI, 23; VII, 1, 5, 12, 15; IX, 2. Pour le second, voir X, 2; XII, 25; XVII, 1. Pour le premier, voir aussi *Chrest. dém.*, 143, et

(2, XLI.) [hieroglyphs]

(3, XLII.) [hieroglyphs]

(2, XLI.) C'est Dieu qui a donné les approvisionnements au glouton, selon ce qu'il a établi[1] (dans son plan providentiel).

(3, XLII.) La destinée et la fortune qui viennent, c'est Dieu qui les fait venir.

Vers 42.

généralement le formulaire des contrats de mariages, quand il s'agit du payement de la dot. Pour le second, voir CANOPE, *Chrest.*, 131; ROSETTE, *Chrest.*, p. 184; Rhind, n° 86, où [démotique] est traduit par [hiéroglyphes]; CANOPE (*Chrest.*, 135), qui traduit [démotique] par ΔΙΕΣΩΣΑΝ, comme dans l'autre passage (*Chrest.*, 131) par [hiéroglyphes]; Pamont, qui traduit [démotique], tantôt par [hiéroglyphes] et tantôt par [hiéroglyphes]; *Moschion Rev.*, II, 11, pl. 2, l. 2; Poème, vers 85 et p. 165. Dans le sens de ΟΥΟΧ «bien portant», cf. Setna, p. 172.

[1] ⲦⲰⲞⲨⲚ; voir ma note sur VI, 21.

CHAPITRE XVI.

(4.)

(I.) [2]

(5, II.)

CHAPITRE XVI.

(4.) *Seizième route.*

I. (Titre.) *Ne pas faire sensualité*[1] *de tes chairs*[2], *qui t'ont été données par le Dieu grand.*

(5, II.) Ce n'est pas un cœur élevé[3], celui que le trouble[4] (ou la transgression) accompagne.

[1] ϫⲏⲛ, ϫⲁⲛⲉ; voir la note de XII, 18. — [2] ⲁϥ ; cf. XVIII, 10; Koufi, x, 4; XII, 30; Setna, p. 157; Poème, vers 56, 59, 61, 64, 88, 93, p. 130; Rhind, n° 7; Pamont, *passim.* — [3] ; cf. XVII, 5, 19; Poème, vers 7, 36, 90; R.r., v, 185; var. . Le mot s'écrit aussi dans Rhind (n° 247), où il rend . Il en est de même dans Pamont. Dans notre document, (répondant à ϣⲱⲓ) se trouve aussi IV, 22; XXVII, 17; XXXIII, 13; XXXIV, 13. Le déterminatif de la tête de profil, = , remplace partout . — [4] ou ϯⲱϩ; voir la note de XV, 14.

(6, III.)

(7, IV.)

(6, III.) La mort[1] pour le sage est demain[2]. Il ne connaît[3] pas son

(7, IV.) jour[4]; et sa vie[5] (ce qui est nécessaire à la vie) est tout ce que l'homme sage demande[6] (par sa prière).

[1] ⲙⲙⲟⲩ, voir note de XVI, 34. — [2] ⲣⲁⲥⲧⲉ, voir la note de XVI, 16. — [3] , voir la note de XVI, 18. [4] : ϩⲟⲟⲩ . Rhind n° 358, 359 donne l'équivalence ⊙. Canope (*Chrest.*, 173-174) traduit par ΚΑΘ ΗΜΕΡΑΝ, cf. *ibid.*, p. 127, Pamont, par ⊙ . Dans Rosette (*Chrest.*, 53) = ΕΦ ΗΜΕΡΑΣ ΠΕΝΤΕ. Dans la *Chrest.* un bilingue, p. 78-79, traduit par ΤΟ ΣΗΜΕΡΟΝ; cf. Setna, p. 64 et *passim*; Koufi, XVIII, 20 et *passim*; *Corpus*, t. II, pl. 4; Poème, vers 12 et 30, p. 165, 171, 208 et 214. — (5-6) [5] ⲱⲛϩ XVII, 23; XVIII, 1; XI, 18, XXIV, 24; XXVI, 12; XXVII, 23; XXIX, 1, 7, 8; XXXII, 14, 21; XXXIII, 17; cf. Rhind = (n° 44); Pamont de même; dans Rosette (*Chrest.*, 2) est traduit

(8, v.)

(8, v.) Celui qui aime à laisser[1] l'abondance[2] meurt en étant privé[3].

par ΒΙΟΣ; cf. CANOPE (*Chrest.*, p. 13). Dans le papyrus bilingue de Berlin où est transcrit ϲⲫⲱⲛⲩⲭⲟⲥ; *Moschion Rev.*, II, II, pl. 71; poème, 148, 158, 160. Le même mot, autrement déterminé, répond à ⲁⲛⲁϣ «serment», XXVI, 20; cf. Koufi, XVIII, 19; Poème, 246; *Corpus*, t. II, pl. 3, l. 12. Enfin à cette racine se réfère le copte ⲥⲁⲛϣ *nutrire* ; cf. pap. bil. de Londres = ⲥⲁⲛϣ (verso V, 5). C'est dans ce sens que le mot *anχ* est employé ici. — [6] ⲧⲱⲃϩ = , XXVI, 2, 7; XXXI, 17; XXXIII, 16, dans une des versions démotiques de Canope ΑΞΙΩΣΑΝΤΕΣ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΑ est rendu par . Le papyrus bilingue de Londres (V, 15) porte «je te prie» ϯⲧⲱⲃϩ ⲙⲙⲟⲕ. Il en est de même dans la plainte d'un esclave, *Corpus*, t. II, pl. 5 et *ibid.*, pl. 5, l. 12 et 17, etc.

[1] ⲥⲱϫⲡ, cf. la note de XVII, 1. — [2] Le composé *ur ka* (sur lequel voir VIII, 17; la note de XVI, 8; XVIII, 7, 18; XIX, 2) est tiré du mot = ⲟⲩⲏⲣ, sur lequel voir Koufi, XII, 3; *Rev.*, IV, 87 (cf. XI, 13; *Rev.*, IV, 16) et de *ka*, sur lequel voir la note de XV, 15. — [3] ϩⲟⲩⲣⲱ ou

(9, VI.) [hiéroglyphes]

[hiéroglyphes]

(9, VI.) Une bonne durée de vie[1] est pour celui qui est grand[2] de naissance (que sa naissance a fait grand et riche). Il ordonne[3] de ce qui est en sa main.

(Mar Dend, IV, 80) mot déterminé comme ici par le crocodile, symbole de la voracité, et qu'on retrouve dans [hiéroglyphes]. Pour la forme démotique voir MCⲀⲌ, XIII, 15; XVII, 14; XXIII, 15; XXIV, 14; XXVIII, 12. ϩⲟⲩⲣⲱ veut dire *privare* et *fraudare*. Dans le premier sens XVII, 8 et 17; *Quelques textes*, p. LXXV; dans le second Pamont, p. 66-61 et *passim*, qui le traduit tantôt par [hiéroglyphes], tantôt par [hiéroglyphes]; le Koufi, II, 3 à plusieurs reprises.

[1] [hiéroglyphes] ⲀⲌⲈ, II, 14; IV, 5. 8. Cf. Setna, 93, 96, 166; Poème, p. 151. — [2] Pour *au* voir II, 9; III, 12, 16; IV, 13; V, 12, 18; VI, 19, 22; VII, 3; X, 15, 16; XVII, 9, 19, 20; XVIII, 3, 21; XIX, 9; XX, 19; XXI, 8, 9, 10, 19, 21, 22, 23; XXII, 5; XXVI, 23; XXVIII, 6; XXIX, 3; XXX, 18; XXXI, 4; XXXIII, 24; voir aussi à propos de XVI, 2, ma note sur *ai*. Pour *mes* = ⲘⲒⲤⲈ [hiéroglyphes], voir ma note à propos de XII, 8 et dans notre document XII, 8; XVII, 23; XIX, 7; XXVII, 7; XXXII, 1. Avec le déterminatif de l'argent dans le sens de ⲘⲎⲤⲈ, XXVI, 16 et XXXII, 8. Pour le composé *aunmes* voir III, 12; IV, 13; VII, 3; XVII, 9, 19. Conf. Rhind (n° 40) et Setna, p. 199 de mon édition. Dans Rhind il est traduit tantôt par [hiéroglyphes], tantôt par [hiéroglyphes], tantôt par [hiéroglyphes]. Ce dernier sens est à peu près celui de notre passage. — [3] [hiéroglyphe]

(10, VII.) [hieroglyphes]

(10, VII.) Celui qui est misérable[1], alors qu'existent les biens[2] du Dieu grand, demande par prière[3] une part[4] de ces biens.

[hiéroglyphe]. Ce mot est traduit par ΠΡΟΣΕΤΑΞΕ dans les décrets trilingues, qui, en démotique, portent [démotique] = ϩωn ϩonϩen. Mais le mot [démotique] = [hiéroglyphes] n'en avait pas moins subsisté en démotique. Nous le trouvons deux fois (XVI, 9 et XXXII, 2) dans notre document. Dans le bilingue de Pamont (p. 17 de mon édition) on lit aussi : [hiéroglyphes] = [démotique] «je n'ai pas ordonné de tuer par trahison». Le mot s'écrit aussi [démotique], Poème, p. 137; *Rev.*, IV, I-II, p. 79, note 1; Koufi, XI, 19. Pour [démotique] [hiéroglyphes] (Rosette, *Chrest.*, p. 20 et 3) est synonyme de [démotique] (Petibast, L, 19) = oyeϩ-caϩne, cf. *Corpus*, t. II, pl. 2, l. 14 et 22; et *Corpus*, t. II, pl. III, l. 4, 21; voir X, 22.

[1] ϭooϐe voir ma note sur XVI, 3. — [2] nkh [hiéroglyphes] voir ma note sur XVI, 4. — [3] ϣλhλ, voir ma note sur XII, 19 et XVII, 17. — [4] To, voir ma note sur XIII, 5.

(11, VIII.) [hieroglyphes]

(11, VIII.) C'est lui qui passe[1] 40 ans[2] de vie, alors que passe toute chose devant lui[3] (à son nez et à sa barbe).

[1] CINE [hiéroglyphes], voir ma note sur XIII, 20. — [2] [démotique] (cf. XVIII, 1, 2, 3) est traduit par les bilingues ΕΤΟΣ et [hiéroglyphes]. Les renvois seraient innombrables. On a aussi en *capitales* la forme [démotique] qu'on trouve en tête des documents officiels et des contrats; voir CANOPE, p. 125 de ma *Chrestomathie*. — [3] [démotique] est une particule composée sans cesse employée en démotique avec deux sens bien tranchés : 1° «par devant» (comme [hiéroglyphes] ΜΤΟ); toutes les lettres et requêtes adressées à des personnages importants portent ce premier mot en tête de l'adresse; 2° «sous» (ΕΠΙ) employé pour des dates historiques. Dans le premier sens, voir [démotique] traduit [hiéroglyphes] et par [hiéroglyphe] dans Pamont; par [hiéroglyphes] dans ROSETTE (*Chrest.*, 187) et Koufi, XI, 18, 26; *Rev.*, IV, 78, 79; Koufi, XV, 17; Poème, p. 126 à 135 et 160; Leide, CCXIV, l. 1, 13, 24, etc. Pour le second, voir *Chrest.*, p. 133 : [démotique] = ΕΠΙ ΤΙΝΩΝ ΤΩΝ ΠΡΟΤΕΡΟΝ ΒΕΒΑΣΙΛΕΥΚΟΤΩΝ; cf. CANOPE, *Chrest.*, 132; dans un autre passage (même page) [démotique] est traduit par [hiéroglyphes]. Notons que parfois dans Pamont [démotique] a lui-même le sens de «devant», [démotique] «viens devant Osiris», [démotique] (même sens).

(12, IX.)

(13, X.)

(12, IX.) Est-ce que[1] son cœur n'aime[2] pas le vin[3], sans qu'il puisse boire[4] à satiété (*mot à mot :* jusqu'à ivresse[5])?

(13, X.) Est-ce qu'il ne désire[6] pas des aliments[7] sans pouvoir[8] en faire sa nourriture (*mot à mot :* son action de les manger[9])?

[1] ⲁⲛ, voir ma note sur XVI, 4. — [2] ⲙⲉ ⲙⲉⲣⲉ, voir XV, 20. — [3] ⲏⲣⲡ, XVII, 12; XIX, 23; XXII, 15; XXXII, 12. Le mot ⲏⲣⲡ «vin» ne diffère que par le déterminatif de ⲉⲣⲡⲉ «temple», XIV, 15; XXIII, 10; XXXIII, 14 et XXXIV, 10), sur lequel voir Poème, p. 253. — [4] ⲥⲱ, cf. XVIII, 19; Setna, p. 157; Poème, vers 55, 63, 64, 91, p. 38, 56, 130-131, 186, 253. Page 38 de mon édition du Poème j'ai montré que = (=); cf. pap. gn. de Londres, II, 29; III, 1; verso VIII, 8; pap. gn. de Leide, VI, 22; VIII, 7; XIV, 40; XVII, 32. — [5] ⲑⲁϩ, ⲑⲁϩⲉ . est rendu par dans Rhind, n° 286, cf. Poème, vers 67, p. 131 et 197; Koufi, X, 30 et 33; *Rev.*, IV, 74; Setna, 167, etc. — (6-9) [6] Pour

le verbe [hiéroglyphes], qu'il faut absolument distinguer en démotique du verbe [hiéroglyphes], voir la longue note que j'ai consacrée à ce sujet dans le dernier numéro de ma *Revue égyptologique*, XI, IV, p. 198 à 204; voir aussi notre document II, 4; VII, 3; IX, 22; X, 13; XI, 8; XII, 5, 10, 17; 20; XVII, 13, 14; XIX, 8; XXVII, 7; XXX, 5; XXXII, 6; XXXIV, 6. — 7 ϩⲣⲉ, [hiéroglyphes], voir à XV, 21. — 8 [hiéroglyphes], ⲉϣ, voir à XVI, 18. — 9 Pour la préformante abstractive [démotique] ([hiéroglyphes]) origine de ϭⲓⲛ, cf. XVII, 13; XX, 23; XXIV, 3; XXVI, 17; XXIX, 9; Setna, p. 46, 47, 60, 80, 100, 142, 164, 166, 215; Koufi, V, 12; XI, 16, 17 (*Rev.*, IV, 77, 78), XIII, 15; XVII, 13; XVIII, 1; XXII, 9; VI, 27, 28; Poème, vers 88, p. 137, 160, 198, 211. Dans ROSETTE (*Chrest.*, p. 184), [démotique] est traduit [hiéroglyphes], pour traduire «manière d'être vraie, ordre», comme ϭⲁ en copte; cf. ROSETTE, *Chrest.*, p. 19, 35, 36, 37; [démotique] «en leur ordre» est traduit cette dernière fois ΩΣ ΚΑΘΗΚΕ et répond aussi à [hiéroglyphes] cité plus haut. *Ibid.*, p. 15; le mot [démotique] «en ordre convenable», est traduit ΚΑΤΑ ΤΟ ΠΡΟΣΗΚΟΝ. Le sens ϭⲁ «aspect, façon» se retrouve dans Pamont, p. 11; Poème, vers 11, 13. Dans Pamont [démotique] [démotique] est traduit par [hiéroglyphes]. Ailleurs [démotique] = [hiéroglyphes]. Pour [démotique] = [hiéroglyphes] = ⲟⲩⲱⲙ «manger», cf. IV, 9; XVIII, 19; dans Pamont, p. 35 et 44, [démotique] répond à [hiéroglyphes] et à [hiéroglyphes]; on trouve la transcription de ce syllabique dans le pap. bil. gn. [démotique] = ΑΒΡΑΡΑΜΕ;

(14, XI.)

(14, XI.) Est-ce que son cœur ne désire pas femme[1], sans que son temps[2] (le temps de cette femme) arrive[3]?

voir Poème, vers 55, 56, 88, p. 130, 131, 154, 186; *Rev.*, II, II, pl. 27; Koufi, XI, 32; XII, 4; *Rev.*, IV, 81 et 82; pap. gn. de Londres, II, 29; III, 1; verso, VIII, 10; IX, 6; pap. gn. de Leide, VI, 12; XIII, 2, etc.

[1] , III, 9, 14, 16; VII, 22, 23; VIII, 4, 5, 6, 10, 14, 15, 18, 19; XII, 22; XVII, 15; Poème, 164; Koufi, XI, 5, etc. — [2] THI, , , X, 22; XII, 25; XVII, 14; XXI, 19; XXII, 11; 17; XXIV, 41; XXVI, 3. Ce mot est écrit ou et traduit ΩΡΑ dans le décret de CANOPE (*Chrest.*, 159). L'expression «en temps quelconque» se retrouve, *ibid.*, p. 129, avec la traduction ; plus loin, p. 153, «en un temps» est rendu par HOTE, cf. ROSETTE (*Chr.*, 32) traduit par ΧΡΟΝΟΣ, voir aussi *ibid.*, 3, traduit par ΔΙΑ ΠΑΝΤΟΣ et (p. 181) par ; cf. Poème, p. 149, 237; *Corpus*, t. II, pl. 2, l. 21. — [3] , ПΩΣ, IV, 3; XVII, 14; XVIII, 2, 7; XIX, 20; XX, 19, XXI, 12; XXII, 16, 19; XXIII, 7; XXV, 11; XXVIII, 16; XXXIV, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12; Setna, p. 56, 154, 166; Poème, vers 6, 49, p. 131, 151, 214, 246; *poh* est employé dans les textes juridiques pour les transmissions héréditaires ΕΠΙΒΑΛΛΟΝ-

(15, XII.) [hieroglyphic text]

(16, XIII.) [hieroglyphic text]

(15, XII.) Vin, femme et nourriture sont les choses qui prennent en gage[1] le cœur.

(16, XIII.) Celui qui les obtient sans prière[2], on ne l'insulte[3] pas dans la rue[4].

ΤΩΝ ΜΟΙ ΝΕΚΡΩΝ [demotic] = ΠΡΟΣΕΣΤΑΙ Α..., Bil. Berger, p. 37, n. 6.

[1] ⲗⲟⲩⲱ [hieroglyphs] Pour [demotic] = [hieroglyphs] = ⲗⲟⲩⲱ «gage»; comparer XVII, 15; XXVI, 19, 20; XXXI, 15. La même expression se trouve, avec le déterminatif du bras armé, mais sans le déterminatif de l'argent, pour traduire l'hypothèque générale ou particulière, dans tous les actes de créance, les contrats de mariage constatant un apport de la femme, les locations, etc., de l'époque ptolémaïque. Le sens de ϭⲓⲗⲟⲩⲱ «*vexare, infestare*» etc., qu'a également [hieroglyphs] se retrouve pour [demotic] ou [demotic] dans X, 4; XXXII, 14, etc. Cf. dans le Koufi (XVIII, 2, 10, 19, 30, etc.) [demotic] = ⲗⲟⲩⲱ. — [2] ϣⲗⲏⲗ, voir à XII, 19. — [3] ϣⲱⲥ ⲥⲱϣ ⲥⲱϣϥ [hieroglyph]

(17, XIV.)

(18, XV.)

(17, XIV.) Celui qu'on a privé[1] d'une de ces choses devient un impie[2] dans son intérieur[3].

(18, XV.) L'homme sage qui connaît[4] la puissance[5] (ou la supériorité, la richesse), son temps[6] (sa vie) n'a pas de trébuchement[7] (ou de faute).

. Pour les renvois, consulter la note de x, 19. On a aussi la forme ⲥⲱⲱϣϥ dans Koufi, XI, 32; Poëme, 230. — [4] ϩⲓⲣ, , II, 5; V, 18; VI, 16; VIII, 16; X, 17; XIII, 20; XVII, 16; XXV, 19; Setna, 132; Koufi, XI, 5 (*Rev.*, IV, 75); Poëme, p. 164. Les mots répondent à ΡΥΜΗ ΒΑΣΙΛΙΚΗ, *Nouv. chrest.*, 25, 83, etc.

[1] ϩⲟⲩⲣⲱ, voir XVII, 8. — [2] , voir à XV, 19. — [3] ϩⲏⲧ, , V, 12, 13, 18; VI, 1, 5, 6, 18, 19, 21, 22; VII, 9, 10, 12; XVII, 17; XXVI, 17; XXVII, 5; XXVIII, 2, 9; XXXV, 15. Cf. , Rhind, nº 341; Koufi, XII, 32; pap. gn. de Londres, III, 12, 13, 19; VI, 18, 19; VII, 14 IX, 9; verso, V, 3; VI, 1; IX, 4, 9, etc.; voir ma note de VII, 9, sur la ligature qui a formé le signe démotique en question. Ici ⲛϩⲏⲧϥ = ⲛϩⲏⲧϥ est pris dans le même sens qu'en copte. — (4–7) [4]

(19, XVI.) [hieroglyphs]

(19, XVI.) Meilleur[1] est le temps[2] court[3] de celui qui est grand par naissance[4] que la vie longue[5] de celui qui mendie[6].

ⲤⲞⲞⲨⲚ; voir ma note à XII, 14. — [5] ⲞⲨⲰⲦⲂ, *superare, praestantior esse*, cf. [hieroglyphs], pour ce verbe dans ses diverses acceptations, voir VII, 4, 17; XVII, 18, XXIV, 3, XXIX, 21, pour le sens ⲞⲨⲰⲦⲂ, *transferre* voir dans Canope (*Chrest.*, 150 et 151; Groff, 24 et 27) le mot [demotic] ou [demotic] traduit [hieroglyphs] et METABAINEIN, voir aussi Rosette (*Chrest.*, 23) Poème, vers 6 et 52, etc. — [6] [hieroglyphs], ⲤⲞⲨⲤⲞⲨ, voir à XVI, 21. — [7] ϢⲰϤⲦ, *fallere, labi fallente pede*, VI, 18; VII, 13; XVII 18; XXXII, 15, cf. *Moschion Rev.*, II, 11, pl. 86; Koufi, IX, 31; XI, 28; XVIII, 23, XXI, 13, *Rev.*, IV, 86.

[1] ⲚⲀⲚⲞⲨ, [hieroglyphs] ⲀⲚⲀⲒ; VIII, 15; XIII, 10, XVII, 16 XXVIII, 1, de «beau» a passé en copte au sens de «bon»; cf. Setna 116, Koufi, XI, 4, 13, Poème, 237, *Rev.*, IV, 76, etc. — [2] [hieroglyphs], ⲀϨⲈ, voir à XVII, 2. — [3] ⲤⲂⲞⲔ, XII, 23, XVII, 19, 22 XXIV, 22; XXV, 8; XXVIII, 1; XXXIV, 23; cf. [demotic] EN ΟΛΙΓΩΙ ΧΡΟΝΩΙ, Rosette, *Chrest.*, 28; Koufi, XVIII, 13 *Rev.*, II, 1, pl. 2, etc. — [4] Voir la note de XVII, 9. — [5] [hieroglyphs], voir à XVII, 5. — [6] ⲢⲰⲂϨ, voir à XVI, 4.

(20, XVII.)

(21, XVIII.)

(22, XIX.)

(20, XVII.) La vie de celui qui est abattu et sans force[1], de celui qui a passé[2] sans qu'on le connaisse;

(21, XVIII.) La vie qui s'en va[3], alors que les deux tiers en sont perdus[4];

(22, XIX.) En sorte qu'il passe[5] 10 ans étant petit (misérable) par naissance[6], sans qu'on lui fasse connaître[7] la mort[8] et la vie[9];

[1] factitif de , ϭⲚⲀⲚ s'écrit de même que = ⲤⲞϭⲚ (XVII, 1), dans notre document. — [2] ⲤⲒⲚⲈ , voir à XIII, 20. — [3] «s'en va en haut, au ciel», c'est-à-dire «disparaît». Pour *bene*, voir à XVI, 6. — [4] ⲀⲔⲰ, voir à X, 10 et 22. — [5] ⲤⲒⲚⲒ, voir à XIII, 20. — [6] *Petit par naissance* est le contraire de *grand par naissance* (XIX, 16), voir *ibid.*, pour ⲤⲂⲞⲔ. — [7] ⲤⲞⲞⲨⲚ, voir à XII, 14. — [8] ⲘⲘⲞⲨ, , voir à XVI, 17. — [9] ⲰⲚϨ, , voir à XVII, 4.

(23, xx.) [hieroglyphs]

(23, xx.) Et qu'il passe 10 autres années à prendre[1] le métier[2], c'est-à-dire le seul enseignement[3] par lequel ce sage doit vivre;

[1] ϫι, [demotic], x, 6; xi, 12, xiii, 11; xvii, 23; xxviii, 23, etc. Le bilingue Rhind, n° 290, le traduit par [hieroglyphs]; le décret de Rosette (*Chrest.*, 28), par ΕΙΛΕΝ, et p. 18, par [demotic] = ϫι ebol est traduit par ΕΚΦΕΡΩ et par [demotic] dans Canope (*Chrest.*, 130 et 131), Poème, 164, 171, 191, 196, 200; *Moschion*, *Rev.*, II, ii, pl. 60, 65, 66; Koufi, xii, 20; Setna, 96, 100, 101, 106, 112, 124, 128; *Corpus* t. II, pl. 3, l. 7; pl. 4, l. 2, 3; pl. 5, l. 15; *Rev.*, II, ii, pl. 3 et 6, etc. — [2] Pour cette acception spéciale de « métier », cf. xxvi, 11. Pour ce mot [demotic] se rattachant à ⲙⲓⲛⲉ(ⲧ) et à [hieroglyphs], et signifiant *species*, *modus*, etc.; on en trouve de nombreux exemples dans notre papyrus, soit comme mot séparé, soit comme correspondant de la préformante abstractive (ⲧ)ⲙⲛⲧ (vi, 10; vii, 5; viii, 18; xi, 13; xii, 7; xiv, 4, 10; xvii, 23; xxvi, 11; xxvii, 10; xxviii, 1, 2; xxx, 4, 20; xxxi, 23; xxxii, 16, etc.); dans le décret de Rosette (*Chrest.*, 42) il est traduit par ΤΟΝ ΤΡΟΠΟΝ; cf. Setna, p. 91, 114, 116, 143, 176; Koufi, xii, 6; xviii, 3; *Quelques textes*, p. xxii; *Rev.*, iv, 82, note 20; etc. — [3] ⲥⲃⲱ, voir à xiii

COLONNE 18.

(1, XXI.)

(2, XXII.)

(3, XXIII.)

COLONNE 18.

(1, XXI.) Et qu'il passe 10 autres années[1] abandonné[2] et faisant être (gagnant ou produisant) les choses dont il vit;

(2, XXII.) Puis 10 ans encore pour arriver[3] au terme[4], sans que son cœur ait connaissance[5] de rien;

(3, XXIII.) Total[6] 40 ans dans sa vie[7] entière qu'a écrite[8] Thot[9] pour l'homme de Dieu.

[1] ⲢⲞⲘⲠⲈ, voir à XVII, 11. — [2] ⲤⲞϪⲠ, voir à XVII, 11. — [3] ⲠⲰϨ, voir à XVII, 14. — [4], ⲀⲢⲎϪ, cf. XIX, 20; XXIV, 14; XXXIII, 20. — [5] ⲤⲞⲞⲨⲚ, voir à XI, 6. — (0-9) [6] Le sigle se rapproche beaucoup du signe hiératique des soustractions *sep* = tel qu'il est donné par de Rougé

Chrest., t. II, pl. 5, et que nous le trouvons aussi dans certains comptes démotiques, pap. Passalecqua, etc; voir la grammaire de Brugsch. Mais ici il faut évidemment songer à *t'emt*, signifiant le «total», qui se fait non seulement ou 2 comme l'a noté de Rougé, mais aussi en hiératique. — [7] = ⲁϩⲉ, voir à XVII, 11. — [8] , ⲥϩⲁⲓ, XVIII, 3, 5; XXVI, 24; est traduit et par Rhind (n° 83). Dans la pl. II, l. 3, de Rhind, il s'agit justement de la durée de vie qu'écrit Thot sur la boîte (ou la brique) de naissance de l'homme. Pl. III, l. 2, le même fait mythologique est reproduit, «écrire» remplace alors «ordonner». Le même verbe est traduit par Canope (*Chrest.*, 139) par ΕΓΓΡΑΦΕΣΘΑΙ. Les scribes (ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΣ =) sont aussi rendus par le même syllabique. (*Chrest.*, 176) et textes parallèles. Les mots ΤΑ ΕΠΙΣΗΜΑ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗΣ sont aussi écrits dans le décret de Canope, *Chrest.*, p. 170, et rendus par est rendu par ΣΥΓΓΡΑΦΗ dans le bilingue Berger, p. 46; voir aussi Pamont, *passim*, *Moschion Rev.*, II, II, pl. 69; le bilingue d'Abydos rendant par le mot «topogrammate»; voir Poème, vers 36, p. 158, 165, 166, 167, 171, 209, 219; *Corpus*, t. II, pl. 3, l. 7 et 17. La lecture *sχa* est donnée par le Poème, vers 19, 21, 44, 45, comme par les décrets trilingues. — [9] = . Rhind, n° 284, et est traduit par ΕΡΜΗΣ dans Rosette (*Chrest.* p. 20).

(4, XXIV.) [hiéroglyphes]

(5, XXV.) [hiéroglyphes]

(6, XXVI.) [hiéroglyphes]

(4, XXIV.) C'est son tour[1] dans la barque[2] : et Dieu bénit[3] celui qui les passe (les années) avec destinée[4] juste[5].

(5, XXV.) L'impie[6] ou l'homme de Dieu ne connaît[7] pas la longueur[8] de la durée de vie[9] qu'on a écrite[10] pour lui.

(6, XXVI.) Le bon[11] (l'heureux !) fait sa destinée[12] dans ses temps[13], celle qui a été comptée[14] pour la mort[15] en eux (dans les temps en question);

[1] Cf. [hiér.], [hiér.], [hiér.]. — [2] Voir à XVI, 11. — [3] ⲤⲘⲞⲨ, voir à XVI, 21. — [4] [hiér.], voir à XV, 21. — [5] [hiér.], voir à XVI, 14. — [6] [hiér.], voir à XIII, 8. — [7] ⲤⲞⲞⲨⲚ, voir à XVII, 18. — [8] [hiér.], voir à XVII, 9. — [9] [hiér.] ⲀϨⲈ, voir à XVII, 11. — [10] ⲤϨⲀⲒ, voir à XVIII, 3. — [11] ⲚⲞϤⲢⲈ, [hiér.], voir à XVI, 9. — [12] [hiér.], voir à XV, 21. — [13] [hiér.], ⲤⲞⲨⲤⲞⲨ, voir à XVI, 21. — [14] ⲰⲠ, [hiér.], voir à XVI, 18. — [15] ⲘⲘⲞⲨ, [hiér.], voir à XVI, 17.

(7, XXVII.) [hieroglyphs]

[hieroglyphs]

(8, XXVIII.) [hieroglyphs]

[hieroglyphs]

(7, XXVII.) celle qui a été comptée [1] pour garder [2] l'abondance [3] qu'a fait parvenir [4] à lui

(8, XXVIII.) le grand Esprit [5], lequel se hâte [6] de faire l'abomination [7] (des funérailles) après la prise [8] de souffle [9];

[1] ніт, [hieroglyphs], voir à XVI, 18 — [2] сωϫп, voir à XVII, 1 — [3] Voir à XV, 10, et à XVII, 8. — [4] пωϩ, [hieroglyph], voir à XVII, 14. — [5] [demotic] — [hieroglyphs] cf. Poeme, p. 247; Pamont. préf, VI et *passim*, pap. gn de Londres, III, 25; VI, 7; IX, 2[illegible], 1; pap. gn. de Leide, XX, 3, pap. gn de Par III, 2; Rhind, n° 4, qui traduit [demotic] par [hieroglyphs] et [hieroglyphs]. En ce qui touche [demotic] sa valeur [hieroglyph] nous est fournie par le bilingue Rhind (n° 76), [demotic] est de plus transcrit en grec à plusieurs reprises *ούηρ* par le papyrus bilingue de Londres et ΠΟΗΡΙϹ par le bilingue de Berlin, etc. On a aussi les équivalences [demotic], ΟϹΟΡ, ΟΗΡΙϹ: [demotic] ϹΕΝΠΟΗΡΙϹ, etc., dans une multitude de bilingues (6-9) [6] ρωορπ, ωορπ, [hieroglyphs].

(10, XXX.) [hieroglyphs]

(9, XXIX.) à savoir, ces douze mesures de résine[1], de nitre[2], de sel[3], des drogues[4] de cuisson[5], drogues destinées à ses plaies[6]

(10, XXX.) et qui viennent[7] sans qu'il (le grand Esprit) ait pitié[8] de celui qui a été frappé[9] dans ses chairs[10].

VI, 4, cf Poème, vers 88, [démotique] est traduit Ο ΠΡΟΩΡΙΜΟΣ ΣΠΟΡΟΣ «la première semaille», dans Canope, Chrest., p 173 — [7] ϐωⲧⲥ, [hiéroglyphes], voir à XI, 10. — [8] ⲭⲓ, [hiéroglyphes], voir à XVII, 23. — [9] ⲛⲓϥⲉ, voir à XVI, 22.

[1] [démotique] (ⲥⲟⲛⲧⲉ) est traduit [hiéroglyphes] dans Rhind, nº 223, voir aussi Pamont, préf., p. 1, *tarichente d'Ibis*, *Rev.*, II, II, pl. 3 et 5. — [2] [hiéroglyphes], ϩⲟⲥⲙ, VI, 9, XVIII, 9; XIX, 22, Poème, p 199, pap gn. de Leide, V, 12. Dans Setna, p. 9, le même mot avec le déterminatif «funeste» désigne les menstrues de la femme. — [3] [hiéroglyphes] ϩⲙⲟⲩ, cf. XXIX, 22; pap. gn. de Londres, II, 9; verso, I, 1; pap gn. de Leide, verso, VI, 1; IV, 2. — (4-10) [4] [hiéroglyphes], XVIII, 23, XXIV, 2; XXIX, 16; XXXII, 12; *Moschion Rev.*, II, II, pl 70; Poème, p. 154, pap. gn. de Londres,

(11, XXXI.) [hieroglyphs]

(12, XXXII.) [hieroglyphs]

(11, XXXI.) Celui-ci ne peut dire : « Arrête[1] ta main[2] » dans l'action ignominieuse[3] de celui qui momifie[4] (12, XXXII.) le cadavre[5] de l'homme de Dieu : il est enseveli[6] dans la montagne[7] avec ses bandelettes[8].

III, 20, 21, 22; IV, 13; pap. gn. de Leide, verso, III, 13; I, 9; VI, 1, 2. — [5] ϩⲉⲙ, ϩⲙⲟⲙ, voir CANOPE (*Chrest.*, 134); Koufi, VIII, 11, etc. — [6] ⲥⲁϣ, [hieroglyphs] voir à XI, 18. — [7] [hieroglyphs], voir à XVI, 6. — [8] ⲛⲁ, voir à XVI, 12. — [9] *Palpel* de ⲙⲁϣ ou ⲙⲉϣ. — [10] ⲁϥ, [hieroglyphs], voir à XVII, 4.

[1] ϫⲱ, [hieroglyphs], voir à XV, 12. — [2] ⲧⲟⲟⲧ, VII, 24; XIV, 21; XVIII, 11; XXI, 3; XXIII, 24, etc.; Poème, vers 9, 34, 69; *Moschion Rev.*, II, II, pl. 68-69. La particule [hieroglyphs] ⲛⲧⲟⲟⲧ « par la main de » est traduite ΠΑΡΑ ou [hieroglyphs] dans les bilingues *Chrest.*, 127; Pamont, p. 28; bil. Berger, p. 39. — [3] ⲃⲱⲧⲉ, [hieroglyphs], voir à XI, 10. — [4] [hieroglyphs] « momifier », de [hieroglyphs] « momie ». — [5] [hieroglyphs], [hieroglyphs], dans le bil. Rhind (n° 341) signifie tantôt [hieroglyphs] « ventre », tantôt [hieroglyphs] « cadavre ». Dans trois passages de notre document (XXIII, 3; XXXII, 8, 9) le mot [hieroglyphs] est écrit [hieratic]. Le signe [hieratic] représente le [hieratic] hiératique. — (6-8) [6] ⲟⲱⲙⲥ, voir à XVI, 23. —

(13, XXXIII.) [hieroglyphes]

(14, XXXIV.) [hieroglyphes]

(13, XXXIII.) Le maître[1] de la barque[2] funéraire (le défunt) ne mettra pas les biens[3] en réserve[4] pour les emporter[5] à la montagne avec[6] lui.

(14, XXXIV.) On ne donnera pas de délai[7] à celui qui les laisse[8] pour les jeter[9] (les céder) à un autre après lui.

[7] ⲧⲟⲟⲩ, [hiéroglyphes], voir Poème, vers 78, 80, p. 16, p. 161; Koufi, XII, 12, 20, 22, 25, 28; XVI, 15, 31; XVII, 9; XVIII, 6, 25, 34; *Rev.*, IV, 84, 85. — [8] ⲕⲁⲓⲥⲉ de ⲕⲱⲥ *curare cadaver*, [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], Poème, vers 15; *Rev.*, II, 11, pl. 3; Leide, VIII, 26, 29, avec la traduction ΤΑΦΗ. La même traduction est dans ROSETTE, *Chrest.*, 34, 181; Pamont, *passim*; cf. Setna, 80, 94.

[1] ⲡⲛⲏⲃ, [hiéroglyphes], XVIII, 13; XIX, 3; XXIV, 16, 21; XXV, 17; XXXII, 2, 13; XXXIV, 15. [démotique] est traduit ΚΥΡΙΟΣ dans ROSETTE *Chrest.*, p. 2, par [hiéroglyphe] dans Pamont, 56, 58 et Rhind, n° 156, voir Poème, vers 38, 87, p. 131, 147, 205, 206; Setna, p. 92. Il se trouve sous la forme liée [démotique] dans le Koufi, voir *Rev.*, IV, 86, à propos de Koufi, XII, 23. — [2] Voir à XVI, 11. — [3] [hiéroglyphes]. — [4] ⲥⲱϫⲡ, voir à XVII, 1. — [5] ϫⲓ, [hiéroglyphes], voir à XVII, 23. — [6] ⲛⲧⲟⲟⲧϥ «dans sa main», voir à XVIII, 11. — (7-9) [7] Factitif

(15, XXXV.) [hieroglyphs]

(15, XXXV.) Celui qui compte[1] sur Dieu et sa force[2], celui-là l'aime[3] sur terre[4].

de [demotic] = [hieroglyphs], ⲁϩⲉ «durée de vie», sur lequel voir XVII, 11. Un autre factitif de [hieroglyphs], ⲁϩⲉ «se tenir debout», [demotic] = [hieroglyphs] = [hieroglyphs], a pris le sens de ϭⲟϩⲉ, *redarguere, corripere* (III, 1; IX, 4; XI, 8; XXVI, 10). — [8] ⲥⲱϫⲡ, voir à XVII, 1. — [9] ϩⲱⲟⲩⲓ, IV, 3; XVIII, 14; XXII, 17. [demotic] est traduit par ΠΡΟΣΤΡΕΨΩ ΑΥΤΗΝ, dans le pap. gn. de Leide, VIII, 28-31; cf. Koufi, XII, 15, 18, 22, 27 (*Rev.*, IV, 85), Setna, 43; Poème, vers 32, p. 200, 214; *Rev.*, II, II, pl. 21; pap. gn. de Londres, VI, 36; *Corpus*, t. II, pl. 1, l. 28, etc.

[1] ϣⲱⲡ [hieroglyphs], voir à XVI, 18. — [2] ⲛⲁϣⲧⲉ, [hieroglyphs], voir à XII, 2. — [3] ⲙⲉ ⲙⲉⲣⲉ, [hieroglyphs], voir à XV, 15. — [4] [hieroglyphs], ⲟⲟ, voir à XV, 19. Dans l'orthographe [demotic] de notre document [demotic] = [hieroglyph] remplace — surplombant [demotic] = [demotic]. Le trait inférieur du caractère a fini par être pris pour le syllabique *to* qui était primitivement marqué par le trait supérieur. — Celui-ci a été remplacé par un *t* complément phonétique de *to*, de là notre transcription qui n'est exacte qu'à ce point de vue graphiquement [demotic] = [hieroglyph]. Mais comment transcrirait-on, quand [demotic] = [hieroglyph] marque seul l'idée de [hieroglyph] *to* «terre» (ce qui est fréquent)?

(16, XXXVI.)

(17, XXXVII.)

(16, XXXVI.) Le don[1] de Dieu pour l'homme de Dieu grandit[2] et fortifie son cœur[3] en ses temps[4] de miséricorde[5].

(17, XXXVII.) (Mais) grande[6] est l'abomination[7] de ceux qui ont ouvert[8] la route, pour établir que les maisons soient laissées[9] à autrui.

[1] ϣⲁⲡ, III, 19; X, 10, XI, 12; XIII, 4; XVIII, 16, voir ROSETTE (*Chrest.*, 12). « il fit don », ΠΕΦΙΛΑΝΘΡΩΠΗΚΕ, *Moschion Rev.*, H, II, pl. 69; Setna, p. 11; Koufi, XVIII, 15, 16, 29. Dans tous les contrats de mariage *sep* sert à rendre le don nuptial (voir mes *Chrestomathies*). *Sep* signifiant « don » est devenu ϣⲁⲡ désignant le prêt sans intérêts en copte. — [2] ⲁⲓⲁⲓ, cf. XVI, 1, 2; XVII, 2; voir à X, 13; XVII, 9, 13. — [3] ϩⲏⲧ, voir à XVI, 3. — [4] ⲥⲟⲩⲥⲟⲩ ⲥⲏⲩ, voir à XVI, 21. — [5] ⲛⲁ, voir à XVI, 12 et XVIII, 10. — [6] Cf. XXX, 19. — [7] ⲃⲱⲧⲥ, voir à XI, 10. — [8] ϫⲱ, voir à XV, 12. Dialectalement le même verbe s'écrit ⲕⲱ, ; Koufi, XIV, 8; pap. gn. de Leide, XI, 10. est employé comme variante de ; MASPERO, *Études sur quelques peintures*, p. 115. . — [9] ⲥⲱϫⲡ, voir à XVI, 1.

(18, XXXVIII.)

(19, XXXIX.)

(18, XXXVIII.) Celui qui fait connaître ces choses sur l'homme de Dieu ne laisse pas l'abondance [1].

(19, XXXIX.) Le boire [2], le manger [3], sans frère [4] qui t'ait laissé [5] cela, sans père [6] ou mère [7] qui t'en ait fourni [8];

[1] , voir à XV, 10 et à XVII, 8. — [2] CⲰ, , voir à XVII, 12. — [3] ⲞⲨⲰⲘ, voir à XVII, 13. — [4] CON, . Le signe démotique est traduit par et par ΑΔΕΛΦΟΣ par Canope (*Chrest.*, 125, 128). La même traduction est dans Rhind, n° 232; on trouve la transcription CAN dans le pap. bil. de Londres (VII, 22); voir dans notre document XXIV, 14, 15; XXVIII, 16; XXIV, 7; aussi bien que XVIII; 21; cf. Setna, p. 104; *Corpus*, t. II, pl. 2, l. 6; Poème, vers 41 et 42, p. 167, 221. La planchette bil. n° 19 porte = CONTI, et la pl. bil. n° 5 (cf. n° 9607, 9478, 9453) transcrit *son snau*. La pl. bil. n° 8 = CEN ⲯANCNⲰTOC. — [5] CⲰXП, voir à XVIII, 1. — (6-8) [6] ЄIⲰT, , , . Ce mot, avec la double traduction et ΠΑΤΗΡ, se retrouve dans les deux versions de Canope (cf. *Chrest.*, 127), et

(20, XL.) [hieroglyphes]

(21, XLI.) [hieroglyphes]

(20, XL.) Un jour bon avec ce qui te suffit pour être au large [1], sans [2] qu'un autre ait été prié [3] pour toi;

(21, XLI.) Un regard [4] satisfait (*mot à mot* : agrandi [5]) avec ce que tu aimes [6] sans qu'un homme sans vergogne [7] ait rassemblé pour toi [8];

dans Rosette (*Chrest.*, 16); cf. Poème, 130, 131, 134; 191. Le mot [démotique] traduit toujours ΦΙΛΟΠΑΤΩΡ. — [7] ⲘⲀⲀⲨ, [hiéroglyphes], voir dans les trilingues [démotique] = traduit ΦΙΛΟΜΗΤΩΡ. La traduction [hiéroglyphes] se trouve dans Pamont et dans Rhind, n° 117. Le bilingue de Berlin porte [démotique] = ⲦⲒⲘⲞⲨⲐⲒⲤ, [démotique] = ⲐⲞⲦⲞⲘⲞⲨⲤ; cf. Poème, vers 44, et tous les contrats portant pour ces parties le nom de la mère après celui du père. — [8] ⲤⲀϨⲚⲈ, cf. *Moschion Rev.*, II, II, pl. 72.

[1] ⲞⲨⲈⲤⲐⲰⲚ, [hiéroglyphes], voir à XVI, 21. — (2-8) [2] ⲈⲘⲚ, [hiéroglyphes]. Dans notre document [démotique] «sans», II, 6; III, 2; IV, 6; VI, 23, 24; VII, 1, 3; XVIII, 19, 20, 21; est

(22, XLII.) [hieroglyphes]

(23, XLIII.) [hieroglyphes]

(22, XLII.) Une femme belle et bonne, éprouvée[1], ainsi que sa bonne nature[2] intime, sans que tu connaisses de déshonneur[3] à son sujet;

(23, XLIII.) Voilà les remèdes[1] du temps (les

parallèle à [démotique], II, 6; VI, 12, 13; VII, 4 et *passim*: voir aussi pour *men*, ⲘⲘⲞⲚ, VI, 19; XXVII, 21. Le bilingue Berger traduit ⲀⲚⲈⲦ et par ⲞⲨⲦ (22 et 39); Pamont [hiéroglyphe], cf. Poème, vers 51, 60, p. 238. — [5] ϢⲀⲎⲖ, voir à XII, 19. — [4] Cf. XX, 19, XXVI, 8; XXXV, 7, 11; Pamont, (p. 36) traduit [démotique] par [hiéroglyphe]; Canope (*Chr.*, 163) par ΟΡΑΣΙΣ; cf. Koufi, XI, 13, 24; XII, 17; *Rev.*, IV, 77, 79, 85. Pour la transcription et la lecture voir une longue note de mon Petibast. — [5] Voir XVII, 19. — [6] [hiéroglyphe] ⲘⲈⲢⲈ, ⲘⲈ, voir à XV, 15. — [7] ⲖⲀϬ ⲖⲀϪⲒ, voir à X, 4. — [8] ⲐⲞⲨⲰⲦ ⲦⲞⲨⲰⲦ, [hiéroglyphe], voir à XVI, 23.

[1] ϪⲰⲚⲦ, II, 21; XII, 15, 23; XIII, 2; XIV, 4; XVIII, 22; XXVI, 4; pap. gn. de Londres, IV, 12; V, 3; VIII, 12; pap. gn. de Leide, I, 14; VII, 31. — [2] [hiéroglyphe], II, 3, 22; V, 1. 5, 9. 10; VIII, 9; IX, 5, 19, 22; XI, 7, 10; XII, 14; XIII, 2; XIV, 16, 22; XV, 3, 5; XVIII, 22; XXII, 8; XXIII, 14; XXV, 17; XXVI, 13; XXVII, 20; XXIX, 6. — [3] ⲤⲰϢϤ, voir à X, 18, et à XVII, 13. — [4] [hiéroglyphe], voir à XVIII, 9.

COLONNE 19.

(1, XLIV.)

(2, XLV.)

contre-poisons de la vie) pour que tu ne sois pas foulé[1] aux pieds et que le grandissement[2] de Dieu soit en ton cœur.

COLONNE 19.

(1, XLIV.) Il y a celui qui prend[3] pour lui sa part[4] dans son existence, sans excès[5].

(2, XLV.) Il y a celui qui amasse pour laisser[6] l'abondance[7] jusqu'à ce que[8] la mort[9] arrive[10].

[1] ϩⲱⲱⲙⲉ. — [2] ⲗⲓⲗⲓ, voir à XVII, 9. — [3] ϫⲓ, , voir XVII, 23. — [4] ⲧⲟ, voir à XIII, 5. — [5] , voir à XVI, 10 — [6] ⲥⲱϫⲡ, voir à XVII, 1. — [7] , voir à XVII, 8. — [8] ϣⲁⲧⲉ, XIX, 2; XXX, 12; XXVI, 1; *Corpus*, t. II, pl. 2, l. 22. Pour ϣⲁ, cf. XII, 20; Pamont, *passim*. Poème, 201, 214, 235, 237; *Moschion Rev.*, II, II, pl. 65 et 71, etc. — [9] ⲡⲛⲟⲩ, voir à XVI, 17. — [10] ⲡⲱϩ, , voir à XVII, 14.

(3, XLVI.) [hieroglyphes]

(4, XLVII.) [hieroglyphes]

(5, XLVIII.) [hieroglyphes]

[hieroglyphes]

(3, XLVI.) Le maître[1] de la barque[2] (le futur défunt) n'est pour rien dans les provisions[3] (de cette barque), je veux dire celui qui en reçoit[4] une part[5].

(4, XLVII.) Ce n'est pas le glouton[6] qui prend[7] soin de sa nourriture[8] de demain[9].

(5, XLVIII.) Quand la destinée et la fortune arrivent c'est lui (Dieu) qui les fait surgir.

Vers 51[10].

[1] ⲚⲘⲎⲂ, [hiéroglyphes] voir à XVIII, 13. — [2] [hiéroglyphe], voir à XVI, 11. — [3] [hiéroglyphes]; voir à XV, 10. — [4] ϫⲓ, voir à XVII, 23. — [5] ⲧⲟ, voir à XIII, 5. — [6] [hiéroglyphes], voir à XV. 7 — [7] ⲣⲟⲟⲩϣ, voir à X, 19. — [8] ϩⲣⲉ, [hiéroglyphes], voir à XV, 21. — [9] ⲣⲁⲥⲧⲉ, voir à XV, 16. — [10] L'addition est inexacte. Manque-t-il 3 vers au chapitre?

(*La suite au prochain cahier.*)

ETUDE SUR LA MUSIQUE ARABE,

PAR

M. COLLANGETTES S. J.,

PROFESSEUR DE PHYSIQUE
A LA FACULTÉ FRANÇAISE DE MÉDECINE A BEYROUTH (SYRIE)

(SECOND ARTICLE.)

CHAPITRE IV.

LES GENRES[1].

Les sons, pour former un chant, doivent être unis les uns aux autres, d'après certaines lois. Un premier groupement formera « les genres », et, en groupant les genres entre eux, on obtiendra « les systèmes » qui sont l'expression complète, le schéma d'une mélodie de tonalité donnée.

Mais pour grouper les sons, il faut savoir calculer la valeur des intervalles nouveaux, résultant de l'addition ou de la soustraction des intervalles primitifs.

Avicenne et Safî ed-Din nous donnent pour cette opération quelques regles pratiques.

Premier cas. Ajouter deux intervalles exprimés en fractions.

[1] الاجناس.

Le résultat donnera trois sons exprimés par des nombres en proportions définies. Le plus grand de ces nombres s'obtient en multipliant les numérateurs des intervalles l'un par l'autre. Le plus petit est égal au produit des dénominateurs[1], et le produit du dénominateur de l'intervalle grave par le numérateur[2] de l'intervalle aigu donne le terme moyen. L'intervalle total est exprimé par le produit des facteurs.

Exemple : Ajouter[3] $\frac{9}{8}$ à $\frac{4}{3}$ du côté aigu.

$9 \times 4 = 36 \quad 8 \times 3 = 24 \quad 9 \times 3 = 27$

Les trois notes sont : 36, 27, 24.

L'intervalle résultant est $\frac{36}{24} = \frac{3}{2}$ c'est-à-dire la quinte.

2° Exemple : Ajouter $\frac{9}{8}$ à $\frac{4}{3}$ du côté grave.

$9 \times 4 = 36 \quad 8 \times 3 = 24 \quad 4 \times 8 = 32$

Les trois notes sont 36, 32, 24.

L'intervalle résultant est encore la quinte.

Deuxième cas. Diviser[4] un intervalle en deux, trois ou quatre parties égales.

Il faut multiplier les deux termes du rapport par 2, 3 ou 4 pour qu'ils comprennent un ou plusieurs nombres entiers. Les nombres ainsi obtenus sont les nombres demandés.

[1] الحاشية العظمى. — [2] الصغرى. — [3] أضاف. — [4] قسّم.

Exemple : Prendre le milieu de $\frac{4}{3}$.

$$4 \times 2 = 8 \quad 3 \times 2 = 6.$$

L'entier intermédiaire est 7. Les deux intervalles sont $\frac{8}{7}$ et $\frac{7}{6}$.

TROISIÈME CAS. Retrancher[1] un intervalle d'un autre. Si la soustraction se fait par le côté grave, multiplier le numérateur du petit rapport par les deux termes du grand, on aura les extrêmes, puis le dénominateur du petit par le numérateur du grand, pour avoir le moyen terme.

Exemple : Retrancher $\frac{4}{3}$ de $\frac{3}{2}$,

$$4 \times 3 = 12 \quad 4 \times 2 = 8 \quad 3 \times 3 = 9$$

Les notes sont 12, 9, 8. L'intervalle résultant est $\frac{3}{2} : \frac{4}{3} = \frac{9}{8}$.

Si on soustrait par l'extrémité aiguë, multiplier le dénominateur du petit rapport par les deux termes du grand et le numérateur du petit par le dénominateur du grand.

Exemple : Retrancher $\frac{4}{3}$ de $\frac{3}{2}$,

$$3 \times 3 = 9 \quad 3 \times 2 = 6 \quad 4 \times 2 = 8$$

Les notes sont 9, 8, 6. Le quotient est encore $\frac{9}{8}$.

Cela posé, abordons l'étude des genres.

[1] فصّل.

Al-Farâbi, Avicenne et les anciens en général définissent le genre : l'ensemble des intervalles obtenus en divisant la quarte en trois parties. Le tétracorde était alors la base de tout développement. On créa ensuite des genres par la division du pentacorde et d'intervalles moindres que $\frac{4}{3}$. Aussi Safì ed-Din propose-t-il de définir le genre : l'ensemble des sons dont les extrêmes comprennent un intervalle moyen, à condition de définir les intervalles moyens ceux qui sont compris entre l'octave et l'intervalle $\frac{8}{7}$. C'est juste, ajoute-t-il, car les intervalles $\frac{5}{4}$, $\frac{6}{5}$, $\frac{7}{6}$ sont d'un mauvais effet dans la modulation et ne doivent pas être appelés intervalles de modulation.

Parlons d'abord des genres issus de la quarte. Tous les auteurs s'accordent à les diviser d'abord en genres forts[1] et en genres doux[2]. Le genre est fort, lorsqu'un des trois intervalles n'est pas plus grand que la somme des deux autres. Il est doux dans le cas contraire. A son tour le genre doux se subdivise en « normal »[3] si le grand intervalle dépasse le carré de la somme des deux autres, et en « coloré »[4] et « ordonnateur »[5] dans le cas contraire. C'est là une division calquée sur la division des genres grecs en diatonique, chromatique et enharmonique. Al-Farâbi[6] en explique les termes, en disant que l'ordon-

[1] الجنس القوي. — [2] الجنس اللين. — [3] رَاسِم. — [4] اللَوْنِي. — [5] النَاظِم او المُنتَظِم. — [6] Le genre que Al-Farabi appelle « ordonnateur » est appelé « normal » par Avicenne et Safî ed-Din.

nateur est tellement doux qu'il ne fait qu'ébaucher l'impression dans l'âme. Le genre coloré ajoute le coloris à cette esquisse, et le genre fort la burine.

Mais la classification des genres ne se borne pas là. La musique arabe théorique est toute mathématique, et le catalogue de ses genres est une page de calcul de combinaisons et de permutations. On retranche successivement de la quarte $\frac{5}{4}$, $\frac{6}{5}$, $\frac{7}{6}$, $\frac{8}{7}$, $\frac{9}{8}$ et on partage le reste en deux parties égales, ou bien en son tiers et ses deux tiers. On passe alors aux permutations, et chacun de ces genres fournit six espèces[1]. Si le grand intervalle est au milieu, il en résulte deux espèces, dites « non ordonnées »[2]. Si l'ordre de grandeur est conservé, on a deux espèces « ordonnées continues »[3]. Sinon, les deux nouvelles espèces sont « ordonnées non continues »[4].

Viennent ensuite les genres avec redoublement[5] de la forme $1+\frac{1}{n}$, $1+\frac{1}{n}$, reste, et les genres de la forme $1+\frac{1}{n}$, $1+\frac{1}{n-1}$, reste. Chacun avec leurs espèces.

Enfin quand on a épuisé la dissection de la quarte, on passe à celle de la quinte et à celle des intervalles plus petits que $\frac{4}{3}$.

Voici le tableau des genres d'après Safì ed-Din.

1 نَوْع. — 2 غيرُ مُنْتَظم. — 3 مُتَتَالي. — 4 غيرَ مُتَتَالى. — 5 قوي ذو التَّضْعِيف.

Les mêmes intervalles se retrouvent, quoique groupés un peu différemment pour les genres doux, dans Al-Farâbi, et dans Avicenne. N'oublions pas que chaque genre, en permutant les intervalles, donnerait six espèces.

Genres doux.	Normal.	faible	$\frac{5}{4}$	$\frac{31}{30}$	$\frac{32}{31}$
		énergique	$\frac{5}{4}$	$\frac{24}{23}$	$\frac{46}{45}$
	Coloré	faible	$\frac{6}{5}$	$\frac{19}{18}$	$\frac{20}{19}$
		énergique	$\frac{6}{5}$	$\frac{15}{14}$	$\frac{28}{27}$
	Ordonnateur.	faible	$\frac{7}{6}$	$\frac{15}{14}$	$\frac{16}{15}$
		énergique	$\frac{7}{6}$	$\frac{12}{11}$	$\frac{22}{21}$

Genres forts.	Interrompus.	1er	faible	$\frac{8}{7}$	$\frac{13}{12}$	$\frac{14}{13}$
			énergique	$\frac{8}{7}$	$\frac{21}{19}$	$\frac{19}{18}$
		2e	faible	$\frac{9}{8}$	$\frac{59}{54}$	$\frac{61}{59}$
			énergique	$\frac{9}{8}$	$\frac{86}{81}$	$\frac{43}{43}$
		3e	faible	$\frac{10}{9}$	$\frac{11}{10}$	$\frac{12}{11}$
			énergique	$\frac{10}{9}$	$\frac{9}{8}$	$\frac{16}{15}$
	Avec redoublement.	1er		$\frac{8}{7}$	$\frac{8}{7}$	$\frac{49}{48}$
		2e		$\frac{9}{8}$	$\frac{9}{8}$	$\frac{256}{243}$
		3e		$\frac{10}{9}$	$\frac{10}{9}$	$\frac{81}{75}$

- Genres forts.
  - Suivis……
    - 1er…… $\frac{8}{7}$ $\frac{9}{8}$ $\frac{28}{27}$
    - 2e…… $\frac{9}{8}$ $\frac{10}{9}$ $\frac{16}{15}$
    - 3e…… $\frac{10}{9}$ $\frac{11}{10}$ $\frac{12}{11}$
  - Séparés……
    - faible…… $\frac{8}{7}$ $\frac{10}{9}$ $\frac{21}{20}$
    - tempéré…… $\frac{9}{8}$ $\frac{11}{10}$ $\frac{320}{297}$
    - énergique…… $\frac{10}{9}$ $\frac{11}{10}$ $\frac{12}{11}$

- الاجناس اللينة
  - الراسم
    - الأضعف
    - الأشدّ
  - الملوّن
    - الأضعف
    - الأشدّ
  - الناظم
    - الأضعف
    - الأشدّ

- الاجناس القوية
  - غير المتّصلة
    - ١
      - الأضعف
      - الأشدّ
    - ٢
      - الأضعف
      - الأشدّ
    - ٣
      - الأضعف
      - الأشدّ
  - المتضاعفة
    - ١
    - ٢
    - ٣
  - المتّصلة
    - ١
    - ٢
    - ٣
  - المنفصلة
    - الاضعف
    - الاول المعتدل
    - الاشدّ

Les genres issus de la quarte divisée en quatre, de la quinte ou d'intervalles inférieurs à $\frac{4}{3}$ s'appellent des « isolés ». Les voici :

1er isolé ou Isfahan...	$\frac{13}{12}\ \frac{14}{13}\ \frac{15}{14}\ \frac{16}{15}$.	Ensemble $= \frac{4}{3}$.
2e isolé ou Rahawi...	$\frac{13}{12}\ \frac{14}{13}\ \frac{15}{14}$.	Ensemble $= \frac{5}{4}$.
Petit isolé ou Zirafkend Koudjak..........	$\frac{14}{13}\ \frac{13}{12}\ \frac{36}{35}\ \frac{9}{8}\ \frac{10}{9}$.	Ensemble $= \frac{3}{2}$.
Petit isolé réduit.....	$\frac{14}{13}\ \frac{13}{12}\ \frac{36}{35}$.	Ensemble $= \frac{6}{5}$.
Grand isolé ou Bouzrouk............	$\frac{14}{13}\ \frac{8}{7}\ \frac{13}{12}\ \frac{14}{13}\ \frac{117}{112}$.	Ensemble $= \frac{3}{2}$.

المفردة
المفرد الاول او اصفهان
المفرد الثاني او الرَّاهَوِيّ [1] او المَزْمُوم
المفرد الاصغر او زِيرَافْكَند [2] كُوجِك
المفرد الاعظم او بُزُرْك [3]

Comme nous l'avons déjà fait remarquer en parlant de la gamme, la pratique réduit le nombre de ces genres, soit en rejetant ceux qui ne plaisent pas, comme les genres doux, soit en identifiant ceux qui sont voisins.

Voici, traduites en égalités, les identifications acceptées par Safi ed-Din.

[1] Prs. : الرهاوي.

[2] Prs. : زيرافگند ou زيرافگن.

[3] Prs. : بزرك = grand.

1[er] fort redoublé = 2[e] fort redoublé = 1[er] suivi = 1[er] interrompu, c'est-à-dire :

$$\frac{9}{8}\,\frac{9}{8}\,\frac{256}{243}=\frac{8}{7}\,\frac{8}{7}\,\frac{49}{48}=\frac{8}{7}\,\frac{9}{8}\,\frac{28}{27}=\frac{8}{7}\,\frac{13}{12}\,\frac{14}{13}$$

3[e] fort redoublé = 2[e] suivi = 2[e] interrompu, c'est-à-dire :

$$\frac{10}{9}\,\frac{10}{9}\,\frac{81}{75}=\frac{8}{9}\,\frac{10}{9}\,\frac{16}{15}=\frac{9}{8}\,\frac{59}{54}\,\frac{64}{59}$$

3[e] suivi = 3[e] interrompu, c'est-à-dire :

$$\frac{10}{9}\,\frac{11}{10}\,\frac{12}{11}=\frac{10}{9}\,\frac{11}{10}\,\frac{12}{11}$$

Le même auteur fait ensuite un remaniement purement pratique, et, partant de la tablature du ʿoud, donne un tableau de dix genres plus usités de son temps. Les noms en sont presque tous persans.

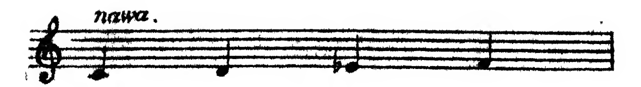
Les voici ; les intervalles sont représentés par les chiffres tirés du tableau synoptique précédent.

1. ʿOchaq (عُشَّاق). $\frac{9}{8}\,\frac{9}{8}\,\frac{256}{243}$, c'est le 1[er] fort redoublé 1[re] espèce [1].



[1] Ces fractions ne correspondent pas rigoureusement a la tablature du ʿoud, mais les différences sont inappréciables, nous les avons adoptées pour montrer le rapprochement entre les deux classifications.

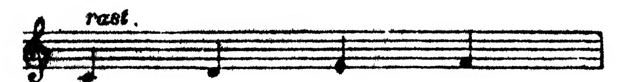
2. Nawa (نوى). $\frac{9}{8}\ \frac{256}{243}\ \frac{9}{8}$, c'est le 1er fort redoublé
espèce.



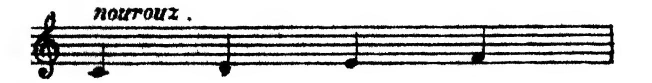
3. Abousalik ou Bousalik (ابوسليك). $\frac{256}{243}\ \frac{9}{8}\ \frac{9}{8}$, c'est
e 1er fort redoublé 3e espèce.



4. Rast (راشت). $\frac{9}{8}\ \frac{59}{54}\ \frac{64}{59}$, c'est le 2e interrompu
aible 1re espèce.



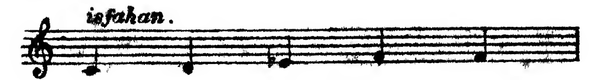
5. Nourouz (نوروز). $\frac{11}{10}\ \frac{320}{297}\ \frac{9}{8}$, c'est le séparé
mpéré 3e espèce.



6. 'Iraq (عِراق). $\frac{59}{54}\ \frac{9}{8}\ \frac{64}{59}$, c'est le 2e interrompu
aible 2e espèce.



7. Isfahan (اصفهان). $\frac{13}{12}\ \frac{14}{13}\ \frac{15}{14}\ \frac{16}{15}$, c'est le premier isolé.



8. Bouzrouk (بزرك). $\frac{14}{13}\ \frac{4}{7}\ \frac{13}{12}\ \frac{14}{13}\ \frac{117}{112}$, c'est le grand isolé.



9. Zirafkend (زيرافكند)[1]. $\frac{14}{13}\ \frac{13}{12}\ \frac{36}{35}$, c'est le petit isolé.



10. Rahawi (رَاهَوي)[2]. $\frac{13}{12}\ \frac{11}{13}\ \frac{15}{14}$, c'est le second isolé.



L'indication de ces noms est doublement précieuse, d'abord parce qu'ils montrent l'influence

[1] La tierce donnée par les chiffres est $\frac{6}{5}$, celle du doigté est $\frac{17}{21}$.

[1] La tierce naturelle $\frac{5}{4}$ devient dans la notation la tierce pythagoricienne $\frac{81}{64}$.

grandissante de la musique persane, puis, parce qu'ils sont un trait d'union avec la musique moderne, *tous ces noms étant usités encore aujourd'hui pour désigner des modes.* La musique moderne a en effet ses modes analogues aux systèmes anciens, mais elle ignore complètement l'importance de la quarte et sa division en genres.

CHAPITRE V.

LES SYSTÈMES[1].

Lorsqu'un des grands intervalles est rempli par des intervalles moindres, l'ensemble ainsi formé s'appelle un « système[2] ». Ces intervalles moindres ne sont pas groupés d'une façon quelconque, mais d'après les genres. Aussi Avicenne définit-il le système : l'ensemble d'intervalles mélodiques comprenant plus d'un genre. D'après cela, la quinte peut constituer un système, on l'appelle système imparfait[3]. La double octave, c'est-à-dire le groupement de quatre tétracordes et de deux tons, est regardée comme le système absolument parfait[4]. Introduit après coup, dit Avicenne, il fut rapidement adopté.

Cette notion de systèmes n'existait pas dans la musique arabe primitive. Elle fut probablement introduite par Al-Farâbi. On sait que Isbahani, dans dans son *Kitâb al-Aghâni* fait toujours suivre les

[1] الجموع. — [2] جمع. — [3] الجمع الناقص. — [4] الجمع التام او الكامل على الاطلاق.

chansons dont il parle, de l'indication de leur tonalité et de leur rythme. Or les expressions désignant *les tonalités, quoique répétées des centaines de fois*, se réduisent aux huit suivantes :

Motlaq fi majra al wosta [1].
Motlaq fi majra al bincir [2].
Sabbaba fi majra al wosta [3].
Sabbaba fi majra al bincir [4].
Wosta fi majraha [5].
Bincir fi majraha [6].
Khincir fi majra al wosta [7].
Khincir fi majra al bincir [8].

Parfois les expressions sont simplifiées :

Wosta avec le khincir [9].

Ou plus brièvement encore :

Wosta. Bincir. Motlaq.

On a fait bien des conjectures sur le sens de ces expressions. Essayons d'apporter notre contribution à la solution du problème. Que veut dire d'abord le mot *majra?* Le verbe *jara* [10] signifie « couler, courir, avoir lieu, s'exécuter »; et *majra*, « lieu par où se fait l'écoulement, passage, tuyau, courant ». Ce sens matériel, appliqué au luth, désignerait donc l'endroit où se produisent la wosta, la bincir, leur

[1] مُطْلَق في مَجْرَى الوُسْطَى. — [2] مُطْلَق في مَجْرَى البِنْصِر. — [3] سَبَّابَة في مَجْرَى الوسطى. — [4] سَبَّابَة في مجرى البنصر. — [5] وسطى في مَجْرَاهَا. — [6] بنصر في مَجْرَاهَا. — [7] خنصر في مجرى الوسطى. — [8] خنصر في مجرى البنصر. — [9] الوسطى والخِنْصر. — [10] جَرَى.

IMPRIMERIE NATIONALE.

touche, leur *destan*. *Sabbaba fi majra al bincir* se traduirait mot à mot : « l'index sur la touche de l'annulaire ». Cela pourrait s'entendre, soit en admettant un genre doux normal, dont le premier intervalle est une tierce, soit en supposant la corde réduite par un coulant, de façon que la corde libre donne la sabbaba ordinaire. La sabbaba deviendrait alors la bincir. Mais si cette hypothèse peut, à la rigueur, être admise dans le cas précédent, comment l'appliquer à l'expression : *motlaq fi majra la bincir?* La corde devrait être serrée au « destan » de la bincir, et si on ne démanche pas, il reste un demi-ton à chaque corde, puisqu'elles sont accordées par quartes. Si on démanche, c'est une simple transposition, et nous savons d'ailleurs que les Arabes n'aimaient pas le démanchement, puisqu'ils ajoutèrent une corde au luth, exprès pour l'éviter. Ce sens matériel du mot *majra*, ne me paraît donc pas soutenable.

Les auteurs anciens n'expliquent nulle part, à ma connaissance, l'acception technique de *majra*; quant au verbe *jara* lui-même, je ne l'ai trouvé que deux fois à un mode personnel. C'est dans la *Rissalat* de Yahia ben 'Ali ben Yahia. Voici les deux phrases, d'ailleurs assez peu instructives : « Sur cela est basé l'accord des sons dans les chants des Arabes, et d'après cela s'exécutent toutes les espèces de chants [1]. » — « Voilà l'explication de ce qui con-

[1] فعلى هذا يتألّف نغم غناء العرب وعليه يجري عامة اصناف الغناء.

cerne les sons, et ce qui en découle[1]. » Y a-t-il dans l'esprit de l'auteur une relation entre *iajri* et le mot technique *majra*? Il est difficile de le dire. Il ne nous défend pas, en tout cas, d'écarter le sens matériel.

Rapprochons et discutons quelques autres textes. Du même Yahia, voici un passage, sinon absolument clair, du moins fort suggestif[2] : « Les sons de chaque « tabaqat » forment deux « majra », l'un attribué à la « wosta » et l'autre à la « bincir », et les sons produits par ces deux doigts se substituent l'un à l'autre dans les chants, et ne vont jamais ensemble. Il y a six sons concordants : corde « mathna » libre, « sab-

[1] فهذا شرح امر النغم وما يجري عليه.

[2] في كل طبقة يكون مجريين احدها منسوب الى الوسطى والاخر الى البنصر وما يلك الاصبعان يتعاقبان في الغنا ولا يدخل واحدة منهما على الاخرى ..... و النغم المؤتلفة ست نغمات و النغم المختلفة اربع نغمات فاما الست النغم المؤتلفة فهى المثنى مطلقا والسبابة و الخنصر والبنصر على الزير فهذه تأتلف مع المجريين جميعا فان أدخِلت هذه النغم الست عليه ائتلفا معا كأئتلافها فان ادخلت هذه الست النغم على البنصر كان المجرى للبنصر ونُسب الصوت اليها فقيل منه مجرى واما الاربع نغمات المختلفة فان اثنين منها متضادان لا تاتلفان معا ولا تجتمعان في صوت وها الوسطى والبنصر على المثنى اللتان بنُسب اليها المجريان واما الاثنان الباقيان من الاربع النغم المختلفة منهما الوسطى على الزير والبنصر على المثلث وليس يأتلفان في موضع فاما الوسطى على الزير فأنها تأتلف مع الوسطى على المثنى في مجراها الا في موضع واحد لا تأتلف مع البنصر .. .. واما البنصر على المثلث فانها تأتلف مع البنصر على المثنى في مجراها .....

baba » *et* « *khincir* » *sur la mathna*, *bincir sur la corde* « zir ». Tous ces sons s'accordent avec les deux majra, et si on combine ces six sons avec (la wosta ?) ils s'accordent avec elle, comme ils s'accordent entre eux. Et si on les combine avec la bincir, il en résulte le majra de la bincir, le chant est attribué à la bincir, et on dit qu'il y a *majra al bincir*. Quant aux quatre sons discordants, deux d'entre eux ne s'accordent pas du tout, et ne se rencontrent pas dans le même chant : ce sont la wosta et la bincir de la mathna, auxquelles sont attribués les deux majra. Les deux autres sons des quatre discordants sont la wosta de la zir et la bincir de la corde « mithlath », qui ne vont pas ensemble ; mais la wosta de la zir s'accorde avec la wosta de la mathna dans son majra...... et la bincir de la mitlath s'accorde avec la bincir de la mathna dans son majra...... »

Al-Farâbi de son côté s'exprime ainsi [1] :« Le nombre des « qouâ » (toniques dans le luth) est le même que celui indiqué dans les instruments à cordes libres, parce que si elles peuvent aller avec la bincir, elles ne peuvent pas aller avec la wosta, et si elles s'accordent avec la wosta, elles ne s'accordent pas avec la bincir. »

Et Al-Khowarezmi dit [2] : « Dans la quarte il y a

[1] ان عدد القوى هو الذي ذكرناه في الالات التى تستعمل فيها الاوتار مطلقة فانها اذا سويت على البنصر لم يستوّ معها الوسطى واذا سويت على الوسطيات لم تستوّ معها البناصر.

[2] وانما سُمّى ذا اربع لان فيه اربع نغمات وهى نغمة المطلق ونغمة السبّابة

quatre sons : motlaq, sabbaba, wosta, khincir, ou bien motlaq, sabbaba, bincir, khincir, parce que dans cette base du chant, la wosta et la bincir ne sont jamais ensemble. »

Dans le manuscrit du *Kitâb al-Adouar* de Safi ed-Din, nous trouvons cette note marginale : « Les anciens Arabes désignaient les sons par les touches du luth, on les mélangeait avec le son d'une autre touche, et on appelait cette combinaison le mélange des doigts. On disait par exemple : *sabbaba fi wosta, sabbaba fil bincir* [1]. »

Notons enfin que souvent l'expression *fil majra* est remplacée par la simple conjonction « avec »: wosta *avec* la khincir.

De tout ce qui précède il ressort que :

1° Il y a deux majra, celui de la wosta et celui de la bincir, et cette wosta et cette bincir appartiennent à la corde mathna.

2° Il y a deux séries de gammes incompatibles, celles où entre cette wosta, et celles où entre cette bincir.

3° Ces gammes sont différenciées d'une part par

ونغمة الوسطى ونغمة للخنصر او نغمة المطلق ونغمة السبابة ونغمة البنصر ونغمة للخنصر لانه لا يجتمع في اصل لحن نغمتها الوسطى والبنصر (كتاب مفاتيح العلوم تأليف ابى عبد الله محمد بن احمد بن يوسف الخوارزمي) (Edidit G. van Vloten, p. 242).

[1] كان قدماء العرب يعتبرون نغمات كل دستان ودساتين العود ويمزجونها بنغمات دستان اخر ويسمون للوصل من الامتزاج بالاصبع ا (؟) فيقولون سبابة في وسطى او سبابة في البنصر .

la présence de la wosta ou de la bincir, d'autre part par une autre note.

Les textes n'en disent pas davantage, mais on peut, il me semble, ajouter sans trop de témérité :

4° Cette note combinée *avec* la wosta ou la bincir, n'est autre que la tonique de la gamme.

En d'autres termes, il y a deux « voies », celle de la wosta, où l'on rencontre nécessairement la wosta, et celle de la bincir. Si nous désignons le doigt, la note, d'où nous partons pour nous engager dans une de ces deux voies, notre tonalité sera parfaitement définie.

Si de simples rapprochements peuvent ajouter quelque valeur aux arguments qui précèdent, voici encore deux faits qui ne manquent pas d'intérêt.

Al-Farâbi nous apprend que dans le luth à quatre cordes, la sabbaba de la mathna correspondait à la mèse des Grecs, et la bincir à la paramèse, la wosta était donc la trite des conjointes. Faut-il en conclure que les modes avec wosta étaient imités des systèmes conjoints grecs, et ceux avec bincir, des systèmes disjoints? Ce n'est pas impossible, cependant l'analogie ne se poursuit pas sans difficulté.

Dans la musique indienne moderne, on classe, paraît-il, les modes en deux grands groupes, en les rapportant à la même tonique *do :* les modes qui ont le *fa* naturel et ceux qui ont le *fa* dièse. Beaucoup de modes indiens, du reste, sont identiques à des modes arabes. Est-ce un rapprochement fortuit, ou

faut-il y voir la trace d'une origine commune? Je ne saurais le dire.

Nous devons, pour compléter cette discussion, voir si la reconstitution des systèmes d'après notre hypothèse donne des résultats acceptables au point de vue musical. La tonique peut être la note la plus grave de la gamme, comme chez les Arabes modernes, ou bien la note la plus aiguë du tétracorde inférieur, la mèse, comme chez les Grecs. Cette dernière manière de voir me paraît plus probable, soit comme conséquence de l'influence grecque, soit à cause des difficultés matérielles que présente la première.

Nous avons alors, si nous donnons au luth l'accord suivant :

la	*ré*	*sol*	*do*
si	*mi*	*la*	*ré*
do	*fa*	*si* ♭	*mi* ♭
ré ♭	*sol* ♭	*si*	*mi*
ré	*sol*	*do*	*fa*
bamm,	*mithlath*,	*mathna*,	*zir*.

motlaq fi majra al wosta	: *ré, mi, fa, sol, la, si* ♭, *do, ré.*
motlaq fi majra al bincir	: *ré, mi, fa, sol, la, si, do, ré.*
sabbaba fi majra al wosta	: *mi, fa, sol, la, si* ♭, *do, ré, mi.*
sabbaba fi majra al bincir	: *mi, fa, sol, la, si, do, ré, mi.*
wosta fi majraha	: *fa, sol, la, si* ♭, *do, ré, mi* ♭, *fa.*
bincir fi majraha	: *sol* ♭, *sol, la, si, do, ré, mi, sol* ♭.
khincir fi majra al wosta	: *sol, la, si* ♭, *do, ré, mi, fa, sol.*
khincir fi majra al bincir	: *sol, la, si, do, ré, mi, fa, sol.*

Il y a d'autres combinaisons possibles, qui sont également acceptables, mais les unes et les autres

soulèvent bien quelques objections. D'abord, il y a des gammes qui se ressemblent. Puis, si la *sabbaba fi majra al bincir* nous donne une gamme dorienne, on s'attend à la voir précédée d'une gamme phrygienne et d'une gamme lydienne. Or, il n'en est rien, l'ordre des gammes n'est pas l'ordre grec. Après tout, la musique arabe, à cette époque-là surtout, n'est pas forcément de la musique grecque pure. Influence ne dit pas imitation servile.

J'ai recherché enfin si dans le *Kitâb al-Aghâni*, il y avait quelque relation entre ces gammes et les poésies, au point de vue de l'*ἦθος*. J'avoue qu'une pareille statistique n'offre pas beaucoup de rigueur. Cependant, si les modes graves, virils, s'appliquent presque constamment à des vers de même caractère; si, au contraire, des modes plus troublants, comme le *bincir fi majraha* sont ordinairement alliés à des poésies passionnées, il peut y avoir là une indication. La concordance a été satisfaisante et l'ensemble de ces arguments rend assez probable, je crois, l'explication des textes d'Isbahani que j'ai proposée.

A l'époque d'Al-Farâbi et d'Avicenne, et jusqu'à Safi ed-Din, la musique arabe est franchement grécisée, au moins dans la théorie. Le système parfait est un ensemble de quatre tétracordes et de deux tons séparateurs [1].

[1] بُعدُ الانفصال او الفاصلة.

Il y a trois combinaisons d'après Al-Farâbi :

tétra, tétra, ton, tétra, tétra, ton.
ton, tétra, tétra, ton, tétra, tétra.
tétra, ton, tétra, tétra, ton, tétra.

Si la séparante aiguë se trouve entre l'octave inférieure et les deux tétracordes supérieurs, le système est « disjoint »[1]; dans le cas contraire, il est « conjoint »[2]. Le système, tant disjoint que conjoint, est dit « changé »[3] si les petits intervalles ne sont pas les mêmes dans les deux octaves. On peut même varier les genres dans chaque tétracorde. Si, les genres restant les mêmes, on se contente de permuter les petits intervalles, ces permutations portent le nom d'« espèces »[4]. La première espèce place à l'extrémité grave ou aigue : dans la quarte, l'intervalle que nous avons mis en tête en parlant des genres; dans la quinte, le ton excédant la quarte, et dans l'octave le ton séparateur. Il y a sept espèces pour l'octave, dans le système parfait disjoint.

Safi ed-Din ajoute quelques détails. Il y a pour lui neuf combinaisons entre les tétracordes et les séparantes du système parfait. Quatre d'entre elles ont des noms.

Les deux séparantes sont :

aux extrémités graves : Disjoint grave[5];
aux extrémités aiguës : Disjoint aigu[6];
l'une à l'extrémité grave, l'autre à l'extrémité aiguë : Conjoint;
au milieu de leurs octaves : A séparantes moyennes[7].

[1] الجماعة المنفصلة. — [2] المتّصلة. — [3] المُتَغَيِّرة. — [4] انواع. —
[5] المنفصل الاثقل. — [6] المنفصل الاحدّ. — [7] الفاصلة الوسطى.

Chaque octave s'appelle une « période » *daur*[1]. Le genre du premier tétracorde s'appelle « racine » *asl*[2]. Un ensemble de quatre sons consécutifs quelconques s'appelle « mer » *bahr*[3].

Il y a une expression qui revient fréquemment chez Safî ed-Din et ses prédécesseurs, et qui ne semble pas avoir été employée avec toute la précision désirable. C'est le mot *tabaqat*[4]. Al-Farâbi définit la tabaqat : l'ordre de chaque son dans l'acuité ou dans la gravité[5]; Al-Khowarezmi : l'ordre de l'acuité du son ou de sa gravité[6]. Pour Safî ed-Din, les quatre tétracordes composant le système parfait s'appellent : première, deuxième, troisième, quatrième tabaqat. Ailleurs, chez le même auteur, les tabaqat sont les dix-sept transpositions possibles d'une gamme, quand on part des différentes notes de l'échelle des dix sept sons classiques. Dans son *Kitâb al-Adouar*, il donne une série de tableaux représentant les dix-sept tabaqat des douze gammes principales. Et pour ces transpositions, il ne suit pas l'ordre naturel des notes, mais procède par quartes ascendantes et par quintes descendantes. De nos jours, ce mot *tabaqat* est encore parfois employé pour désigner une gamme, une tonalité.

La tabaqat ne serait-elle pas l'équivalent du τρόπος des Grecs, et le mot *tamdîd*[7] « tension », qui revient

[1] دَوْر. — [2] أَصْل. — [3] بحر. Peut-être ce mot *bahr* est-il tiré de la terminologie de la poésie où il désigne les mètres. — [4] طَبَقَة. — [5] ومرتبة نغم كل واحد منها في الحدّة او الثقل تسمى الطبقة. — [6] مراتب حدة الصوت او ثقله تسمى الطبقات. — [7] تمديد.

souvent dans Al-Farâbi pour désigner « la nature des sons dans l'acuité ou la gravité[1] », et qu'il semble opposer à la tabaqat, ne correspondrait-il pas au *τόνος*?

Quant aux noms des notes, ils sont copiés sur les noms grecs, et ils ne changent pas, quelles que soient les transpositions; on se contente d'ajouter les mots : *bil qouât*[2], *κατὰ δύναμιν*. Il y a par exemple une mèse, absolument parlant, *κατὰ θέσιν*; c'est, nous l'avons vu, la sabbaba de la mathna, puis, dans chaque gamme, une mèse *κατὰ δύναμιν*. Dans notre musique européenne, il y a de même une tonique et une dominante, qui sont toujours *κατὰ δύναμιν*.

Voici les [illegible]aux d'Al-Farâbi. La première colonne renferme la traduction arabe du grec, la seconde la transcription arabe. Nous avons ajouté dans la troisième les noms grecs eux-mêmes, comme l'ont fait Kosegarten[3] et M. le baron Carra de Vaux[4] :

ثقيلة المفروضات	برسلمبانومانس
ثقيلة الرئيسان	ابباطى ايباطى
واسطة الرئيسان	بارايباطى ايباطن
حادّة [illegible]	ليخانوس ايباطن
ثقيلة الاوساط	ايباطى ماسن
واسطة الاوساط	بارايباطى ماسن

[1] وحال كل نغمة في كل واحد من الجموع المتشابهة في الثقل او الحدة
— . بالقوة [2] — . اعني حالها التي لها ثقلا كان او حدّة تسمى التحديد

[3] Cf. *Liber Cantilenarum*, p. 61. — [4] Cf. *Journal asiatique*, sept.-oct. 1891, p. 326.

حادّة الاوساط .	ليخانوس ماسى
الوسطى	ماسى
فاصلة الوسطى	بارامآسس
ثقيلة المنفصلات	طريطى ديازوقانى
واسطة المنفصلات	بارابنطى ديازوقانى
حادّة المنفصلات	نيطى ديازوقانى
ثقيلة الحادّات	طريطى ايبربولاون
واسطة الحادّات	بارانيطى ايبربولاون
حادّة الحادّات	نيطى ايبربولاون

προσλαμβανόμενος
ὑπάτη ὑπατῶν
παρυπάτη ὑπατῶν
λιχανὸς ὑπατῶν
ὑπάτη μέσων
παρυπάτη μέσων
λιχανὸς μέσων
μέση
παράμεσος
τρίτη διεζευγμένων
παρανήτη διεζευγμένων
νήτη διεζευγμένων
τρίτη ὑπερβολαίων
παρανήτη ὑπερβολαίων
νήτη ὑπερβολαίων

Cette même nomenclature se trouve dans Al-Khowarezmi; elle se rapporte au système disjoint non changé. Voici les modifications afférentes aux systèmes :

CONJOINT NON CHANGÉ.		CONJOINT CHANGÉ.
ثقيلة المتصلات	طريطى سونيماتى	ثقيلة المتصلات
واسطة المتصلات	بارانيطى سونيماتى	واسطة المتصلات

حادّة المتصلات	نيطى سونيهافن	حادّة المتصلات
حادّة المتصلات	نيطى ديازوفانن	فاصلة الحادّات
ثقيلة الحادّات	طريطى ايبربولاون	ثقيلة الحادّات
واسطة الحادّات	بارانيطى ايبربولاون	واسطة الحادّات
منفصلة الحادّات	نيطى ايبربولاون	حادّة الحادّات

Nous serions heureux de savoir quels étaient les systèmes usités de ce temps-là. Al-Farâbî ne satisfait qu'à demi notre curiosité sur ce point. Il donne le tableau suivant des *tamdidat*[1] :

1	اللّيّن	doux
	مدّة	ton
2	تالي اللين	hypodoux
	مدة	ton
3	دُوريون	dorien
	مدة	ton
4	تالي دوريون	hypodorien
	بقية	demi-ton
5	عالي دوريون	hyperdorien
	مدة	ton
6	المنخفض	déprimé
	مدة	ton
7	تالي المنخفض	hypodéprimé
	بقية	demi-ton
8	فروجيون	phrygien
	مدة	ton

[1] Cf. Kosegarten, p. 70.

9	تالي فروجيون	hypophrygien
	مدة	ton
10	عالي فروجيون	hyperphrygien
	مدة	ton
11	المقوي	fortifiant
	بقية	demi-ton
12	تالي المقوي	hypofortifiant
	مدة	ton
13	لوديون	lydien
	مدة	ton
14	تالي لوديون	hypolydien
	بقية	demi-ton
15	عالي لوديون	hyperlydien

Puis il ajoute qu'on utilise de préférence les tamdidat de l'octave moyenne, c'est-à-dire distante d'une quinte de la note la plus grave, et d'une quarte de la plus aiguë. Le mode le plus aigu est l'hyperlydien. Sa mèse, *bil qouat,* tombe sur la nète des disjointes. Quant au mode le plus grave, sa mèse tombe sur l'hypate des moyennes.

Plus loin, quand il parle de la composition, Al-Farâbi nous donne une série de tableaux de systèmes. On y trouve les noms des notes, leurs nombres proportionnels, et les notes consonnantes et dissonantes. Voici le premier où l'on remarquera des expressions nouvelles pour la paramèse, la trite, la paranète et la nète des disjointes. Pour les tableaux

suivants, je me contente de donner les rapports musicaux :

1° « Système disjoint non changé, avec intervalles du genre suivi moyen. Ce genre est usité pour le luth, tenant la place du genre fort ditonique[1] » :

ب ه ح ل س	١٩٢٠	ثقيلة المفروضات	ا
الخ	١٤٤٠	ثقيلة الرئيسات	ب
الخ	١٢٨٠	واسطة الرئيسات	ج
الخ	١١٥	حادّة الرئيسات	د
الخ	١٠٨٠	ثقيلة الاوساط	ه
الخ	٩٦٠	واسطة الاوساط	و
الخ	٨٦٤ ،	حادة الاوساط	ز
الخ	٨١٠	الوسطى	ح
الخ	٧٢٠	تالية الوسطى	ط
الخ	٦٤٠	ثقيلة الوسطى	ى
الخ	٥٧٦	واسطة العاليات	ك
الخ	٥٤٠	حادّة العاليات	ل
الخ	٤٨٠	ثقيلة الحادّات	م
الخ	٤٣٢	واسطة الحادّات	ن
الخ	٤٠٥	حادّة الحادّات	س

2° « Système disjoint non changé, avec genre redoublé moyen, qui est le genre ditonique, employé pour le luth et la plupart de nos instruments » :

$$\frac{9}{8} \quad \frac{9}{8} \; \frac{9}{8} \; \frac{256}{243} \quad \frac{9}{8} \; \frac{9}{8} \; \frac{256}{243} \quad \frac{9}{8} \text{ etc.}$$

[1] Cf. Kosegarten, p. 119.

3° « Système disjoint non changé, genre suivi premier qui est l'un des deux employés par le « tonbour » de Bagdad » :

$$\frac{9}{8}\quad \underbrace{\frac{8}{7}\ \frac{9}{8}\ \frac{28}{27}}\quad \underbrace{\frac{8}{7}\ \frac{9}{8}\ \frac{28}{27}}\quad \frac{9}{8}\ \text{etc.}$$

4° « Système disjoint non changé, genre fort redoublé premier, qui est l'autre genre du « tonbour » de Bagdad » :

$$\frac{9}{8}\quad \underbrace{\frac{8}{7}\ \frac{8}{7}\ \frac{49}{48}}\quad \underbrace{\frac{8}{7}\ \frac{8}{7}\ \frac{49}{48}}\quad \frac{9}{8}\ \text{etc.}$$

5° « Système disjoint non changé, genre suivi troisième appelé fort droit » :

$$\frac{9}{8}\quad \underbrace{\frac{10}{9}\ \frac{11}{10}\ \frac{12}{11}}\quad \underbrace{\frac{10}{9}\ \frac{11}{10}\ \frac{12}{11}}\quad \frac{9}{8}\ \text{etc.}$$

6° « Système disjoint non changé, genre fort, appelé séparé premier » :

$$\frac{9}{8}\quad \underbrace{\frac{8}{7}\ \frac{10}{9}\ \frac{21}{20}}\quad \underbrace{\frac{8}{7}\ \frac{10}{9}\ \frac{21}{20}}\quad \frac{9}{8}\ \text{etc.}$$

7° « Système disjoint non changé, genre le plus fort des chromatiques, appelé continu aigu » :

Par erreur du copiste, les chiffres sont les mêmes que pour le système précédent. On pourrait peut-être supposer :

$$\frac{9}{8}\quad \frac{7}{6}\ \frac{12}{11}\ \frac{22}{21}\quad \frac{7}{6}\ \frac{12}{11}\ \frac{22}{21}\quad \frac{9}{8}\ \text{etc.}$$

8° « Système disjoint non changé, genre médiocrement chromatique, c'est-à-dire l'ordonnateur appelé continu médiocre (coloré énergique) » :

$$\frac{9}{8}\quad \frac{6}{5}\ \frac{15}{14}\ \frac{28}{27}\quad \frac{6}{5}\ \frac{15}{14}\ \frac{28}{27}\quad \frac{9}{8}\ \text{etc.}$$

9° « Système disjoint non changé, genre ordonnateur, appelé continu lâche (normal énergique) » :

$$\frac{9}{8}\quad \frac{5}{4}\ \frac{24}{23}\ \frac{46}{45}\quad \frac{5}{4}\ \frac{24}{23}\ \frac{46}{45}\quad \frac{9}{8}\ \text{etc.}$$

10° « Système disjoint non changé, genre le plus fort des mous médiocres, appelé chromatique fort (ordonnateur faible) » :

$$\frac{9}{8}\quad \frac{7}{6}\ \frac{15}{14}\ \frac{16}{15}\quad \frac{7}{6}\ \frac{15}{14}\ \frac{16}{15}\quad \frac{9}{8}\ \text{etc.}$$

11° « Système disjoint non changé, genre chromatique le plus mou (coloré faible) » :

$$\frac{9}{8}\quad \frac{6}{5}\ \frac{19}{18}\ \frac{20}{19}\quad \frac{6}{5}\ \frac{19}{18}\ \frac{20}{19}\quad \frac{9}{8}\ \text{etc.}$$

12° « Système disjoint non changé, genre le plus mou des ordonnateurs (normal faible) » :

$$\frac{9}{8}\quad \frac{5}{4}\ \frac{31}{30}\ \frac{32}{31}\quad \frac{5}{4}\ \frac{31}{30}\ \frac{32}{31}\quad \frac{9}{8}\ \text{etc.}$$

Nous voyons que les deux premiers systèmes étaient usités, le second surtout, que les gammes

IMPRIMERIE NATIONALE.

du « tonbour » de Bagdad subsistaient; pour les autres, il n'y a pas d'indications. Je soupçonne que la réforme d'Al-Farâbi n'a pas pénétré profondément dans la pratique. Safî ed-Din reproduit la théorie grecque, comme on reproduit un document historique, mais il ajoute immédiatement la nomenclature persane usitée de son temps. Nous avons cité la note de son manuscrit, où il est dit que « les anciens » désignaient les tonalités par « le mélange des doigts ». Qui sont ces anciens? Il ne faudrait peut-être pas remonter bien haut pour les rencontrer. Al-Lâdhiqi[1], au xv[e] siècle, nous décrit encore les « six mélanges » que les « anciens », dit-il, appelaient des « doigts ». L'expression « les six doigts » était alors périmée, la chose pourtant n'était pas oubliée, et le style de l'auteur pourrait même faire croire qu'elle n'avait pas disparu complètement de la pratique. Nous retrouvons également ces « six mélanges » dans 'Abd al Qâdir. Les voici d'après le manuscrit d'Al-Lâdhiqi; c'est une variante des « majra ».

« Sache que les six mélanges particuliers d'entre les mélanges d'un son et d'un autre son des sept *dessatin* s'appellent *al maouajeb;* les anciens les appelaient *al assabi'is-sittat*[2] ».

1° Mouajeb. « C'est le mélange du *destan zaïd* avec

[1] محمد الحميد اللاذقي الرسالة الفتحية.

[2] فاعلم ان الامتزاجات الستة المخصوصة من بين الامتزاجات بالمطلقات التى يتحقق بين نغمة مع اخرى من نغمات الدساتين السبعة تسمى بالمواجب والاصابع الستة عند القدماء

la wosta ancienne. » D'après le doigté donné, les intervalles sont : $\frac{256}{243}\ \frac{9}{8}\ \frac{9}{8}$. C'est le troisième genre des sept genres très connus. On l'appelle : *al osbaʿ al motlaq*[1], « le doigt libre ».

C'est le *bousalik* de Safî ed-Din.

2° Mélange de la moujannab avec la wosta ancienne. C'est le cinquième genre. On l'appelle : *al osbaʿ al mazmoum*[2], « le doigt qui a un frein ».

$$\frac{12}{11}\ \frac{88}{81}\ \frac{9}{8}\ (\textit{nourouz}).$$

3° Mélange de la moujannab avec la wosta de Zalzal. C'est le sixième genre. On l'appelle : *al osbaʿ al mousarraj*[3], « le doigt embelli (ou peut-être qui a une selle) ».

$$\frac{12}{11}\ \frac{9}{8}\ \frac{88}{81}\ (\textit{ʿiraq}).$$

4° Mélange de la sabbaba avec la wosta ancienne. C'est le deuxième genre. On l'appelle : *al osbaʿ al mouʿallaq*[4], « le doigt suspendu, attaché ».

$$\frac{6}{8}\ \frac{256}{243}\ \frac{9}{8}\ (\textit{nawa}).$$

5° Mélange de la sabbaba avec la wosta de Zalzal. C'est le quatrième genre. On l'appelle : *al osbaʿ al mahmoul*[5], « le doigt porté ».

$$\frac{9}{8}\ \frac{12}{11}\ \frac{88}{81}\ (\textit{rast}).$$

[1] الاصبع المطلق. — [2] الاصبع المزموم. — [3] الاصبع المسرّج. — [4] الاصبع المعلق. — [5] الاصبع المحمول.

6° Mélange de la sabbaba avec la bincir. C'est le premier genre. On l'appelle : *al osba' al moujannab*[1], « le doigt latéral ou tenu en laisse ».

$$\frac{9}{8}\ \frac{9}{8}\ \frac{256}{243}\ (\text{'}ochaq).$$

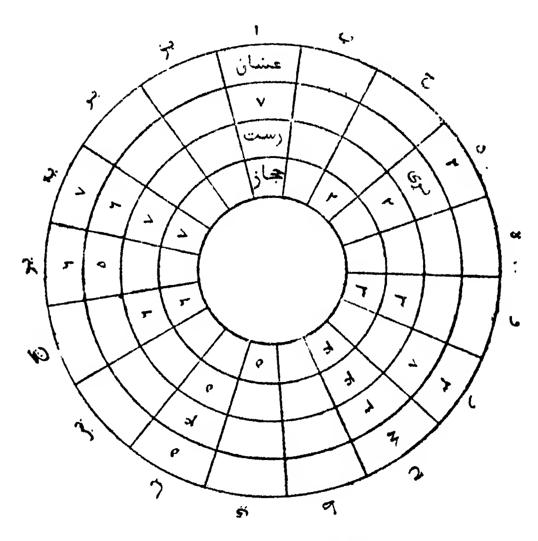
Ces tétracordes étaient évidemment combinés en système et formaient sans doute, avec les gammes de Bagdad, les modes les plus usuels aux XIe et XIIe siècles.

En résumé, l'influence grecque a été grande chez les Arabes, dans les arts comme dans les sciences, mais grande surtout sur les intellectuels. Dans la musique, le plus populaire des arts, elle s'est heurtée plus d'une fois à l'inertie asiatique, et beaucoup de traditions purement arabes se sont conservées. Au XIIIe siècle, ou peut-être un peu avant, l'influence persane se substitue à l'influence grecque. Le fond de la musique reste à peu près le même, mais la nomenclature devient persane. Les documents relatifs à cette époque sont concordants, du moins dans les grandes lignes. Les plus importants de ces documents sont les deux ouvrages de Safi ed-Din; il faut y joindre des Commentaires sur ces deux livres, le traité d''Abd al-Qâdir, celui d'Al-Lâdhiqi, l'opuscule de Shams ed-Din, et un traité anonyme, probablement du XVe ou du XVIe siècle.

Les systèmes, à cette époque, comprennent une

[1] الاصبع المجنب.

octave, et s'obtiennent en joignant ensemble deux genres, identiques ou différents, et une séparante. Les notes sont désignées par les noms des doigts ou de simples lettres, se rapportant à la tablature du luth. Si l'on place au premier tétracorde un des sept genres suivants : *ʿochâq*, *nawa*, *abousalik*, *rast*, *nou-*



rouz, *ʿiraq*, *isfahan;* et au second tétracorde un des douze déjà nommés, on obtient quatre-vingt-quatre gammes ou *da'irat*, pl. *daouaʾir*[1]. On les appelle *da'irat* parce qu'on peut les mettre sous forme de cercles. Ces cercles peuvent être séparés ou concentriques en nombre variable. Voici un spécimen[2] renfermant les quatre modes : *ʿochâq*, *nawa*, *rast* et *hajaz*

[1] دائرة جمعها دوائر. — [2] Manuscrit du British Museum.

Parmi toutes ces gammes possibles, il y en a beaucoup de dissonnantes qui sont réjetées, et parmi les consonnantes, il y en a dix-huit qui ont des noms [1] : *ʿochâq, nawa, bousalik, rast, ʿiraq, isfahan, zirafkend, bouzrouk, zenkala, rahawi; hosaïni, hajaz, kawacht, kourdania, nourouz, salmak, maia, shahnaz*. Tous ces modes portent le nom générique de *dor*, pl. *adouar*, ou encore de *maqamat* [2] ou de *shedoud* [3]. On réserve aux six derniers le nom de *âwazat* [4] mot formé sans doute du persan *âvaz* [5], « chant » et d'une désinence arabe. Certains auteurs, comme Shams ed-Din et l'auteur anonyme déjà cité, choisissent parmi les douze premiers modes quatre types : *rast, ʿiraq, zirafkend* et *isfahan*, et en font dériver les autres sous le nom de *fouruʿ* [6], « branches ». Du *rast* dériveraient le *zenkala* et l'*ʿochâq*, de l'*ʿiraq*, le *hajaz* et le *bousalik*; du *zirafkend*, le *bouzrouk* et le *rahawi*; de l'*isfahan*, le *hosaïni* et le *nawa*. L'auteur anonyme ajoute même à ces « branches » une liste assez longue de modes secondaires, c'est-à-dire ne faisant partie ni des *maqamat* principaux, ni des *âwazat*. Cette liste présente un certain intérêt parce qu'on y trouve plusieurs noms usités encore mainte-

[1] عشاق، نوى، ابو سليك، راست، عراق، اصفهان، زير افكند، بزركه، زنكله، راهوى، حسينى، حجاز، كوشت، كردانيا، نوروز، سلمك، مايه، شهناز. Pers. زنگله ou زنگوله, گردانیا ou کردانيه, گَوشت. — [2] مقامة. — [3] شدود. Ce mot *shedoud* peut venir du verbe arabe *shadd* « fixer » ou mieux du persan *shad* « chanter selon les règles ». — [4] آوازات. — [5] آواز. — [6] فرع جمعها فروع.

nant, tels que : *jaharka* [1], *awj* [2], *sikâh* [3], *hoçar* [4], *ʿochaïran* [5], *soba* [6], *ʿajam* [7], *duka* [8], *mahor* [9]. Chacun des douze premiers modes donne par transposition dix-sept *tabaqat*. Voici un exemple tiré du ***Kîtâb al-Adouar*** [10].

TABLATURE DU LUTH.

	KHINCIR.	BINCIR.	WOSTA ZALZAL.	WOSTA PERSANE.	SABBABA.	MOUJANNAB.	ZAÏD.	MOTLAQ.
Bamm.	ح	ز	و	ه	د	ج	ب	ا
Mithlath	يه	يد	يج	يب	يا	ى	ط	ح
Mathna.	كب	كا	ك	يط	يح	يز	يو	يه
Zir.	كط	كح	كز	كو	كه	كد	كج	كب
Hadd.	لو	له	لد	لج	لب	لا	ل	كط

TABLEAU DES « DAOUA'IR »
DU GENRE « RAST ».

يج يح يز يو يه يد يج يب يا ى ط ح ز و ه د ج ب
يج . . يه يد . . يا . . ح . و . د . .
يج . . يه . . يب يا . . ح . و . د . .
يج . . يه . . يب . . ط ح . و . د . .
يج . . يه . يج . يا . . ح . و . د . .
يج . . يه . . يب . ي . ح . و . د . .
يج . . يه . يج . . ي . ح . و . د . .
يج . . يه يد . يب . ي . ح . و . د . .
يج يز . يه . يج . يا . . ح . و . د . .
يج يح . يه . يج . . ي . ح . و . د . .

[1] جهاركاه. — [2] اوج. — [3] سيكاه. — [4] حصار. — [5] عشيران. — [6] صبا. — [7] عجم. — [8] دوكاه. — [9] ماهور. — [10] Manuscrit du British Museum.

يج · يو يه يد · · يا ي · ح · و · د · · ا

يج · يو · · يج يب · ي · ح · و · د · · ا

يج · يو · · يج · يا · · ح · و · د · · ا

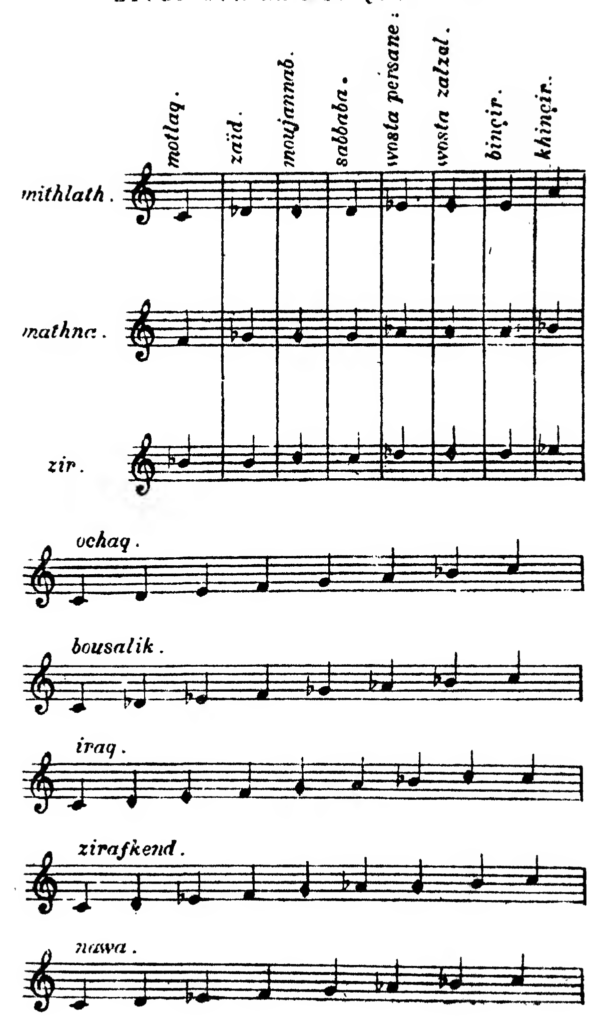
TABLEAU DES « TABAQAT »

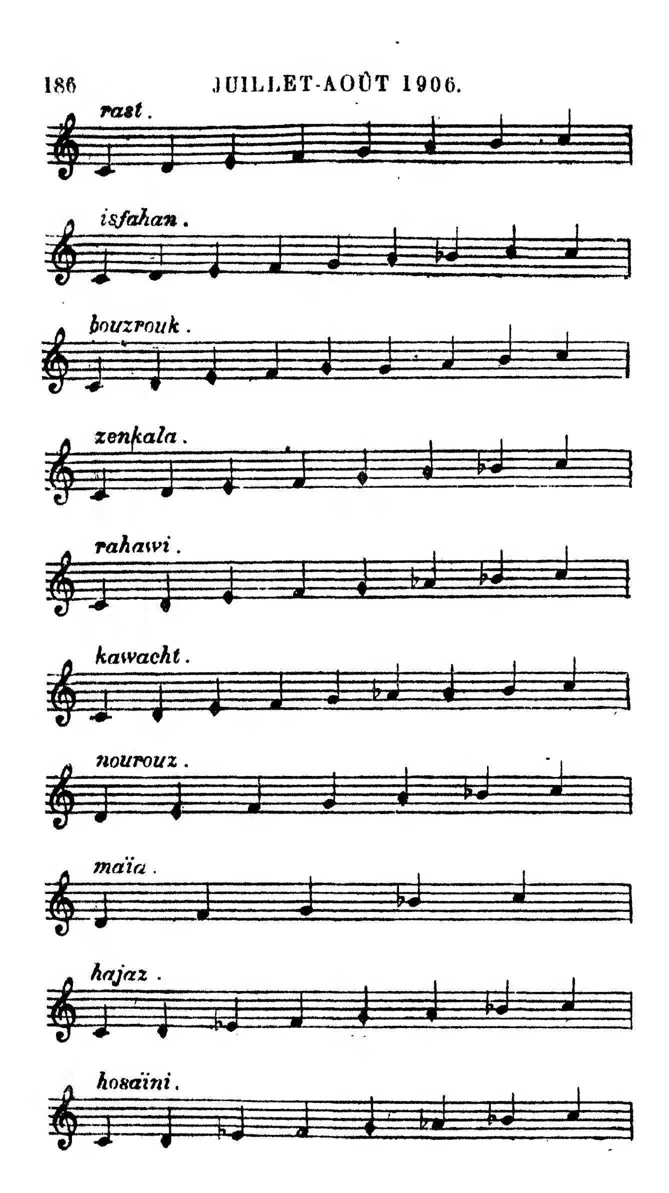
DU DA'IRAT « RAST ».

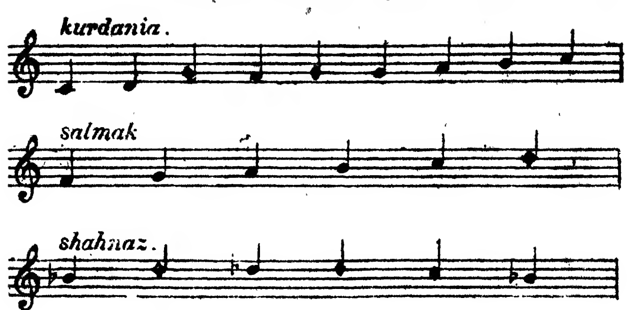
يج	يه	يج	يا	ح	و	د	ا
كه	كب	ك	يج	يه	يج	يا	ج
لب	كظ	كز	كه	كب	ك	يج	يه
كب	يط	يز	يه	يب	ي	ح	ه
كط	كو	كد	كب	يط	يز	يه	يب
يط	يو	يه	يب	ط	ز	ه	ب
كو	كج	كا	يط	يو	يد	يب	ط
لج	له	كج	كو	كج	لا	يط	يو
كج	ك	يج	يو	يج	يا	ط	و
ل	كز	كه	كج	ك	يج	يو	يج
ك	يز	يه	يج	ي	ح	و	ج
كز	كد	كب	ك	يز	يه	يج	ي
لد	لا	كط	كز	كد	كب	ك	يز
كد	كا	يظ	يز	يد	يب	ي	ز
لا	كج	كز	كد	كا	يط	يز	يد
كا	يج	يو	يد	يا	ه	ز	د
كج	كه	كج	كا	يج	يو	يد	يا

On remarquera l'ordre suivi pour les *tabaqat*. Outre ces tableaux, Safî ed-Din nous donne encore le doigté de chacun des dix-huit modes, avec les noms des notes, écrits en toutes lettres.

En voici la traduction musicale d'après la notatique que nous avons adoptée.


motlaq.
zaïd.
moujannab.
sabbaba.
wosta persane:
wosta zalzal.
binçir.
khinçir.
mithlath.
mathna.
zir.
ochaq.
bousalik.
iraq.
zirafkend.
nawa.


rast.
isfahan.
bouzrouk.
zenkala.
rahawi.
kawacht.
nourouz.
maïa.
hajaz.
hosaïni.



Presque tous ces modes sont rapportés à la même tonique; elle devait cependant varier, comme semblent l'indiquer le cercle que nous avons reproduit et la notation des dernières *âwazat*. Il aurait été instructif de connaître la tonique propre à chaque chant.

Plusieurs des gammes de Safî ed-Din nous paraissent étranges; comme les documents sont clairs et suffisament concordants, on ne peut pas supposer partout des erreurs de copistes. Du reste nous allons retrouver dans la musique moderne des gammes identiques ou semblables, ce qui est une preuve de leur authenticité.

Les ouvrages anciens de musique arabe consacrent toujours un chapitre « au transport de la main » à l'*intiqal*[1], c'est-à-dire à la technique de l'exécution sur le luth. Montées, descentes, retours, répétitions, tout est classifié. Al-Farâbi présente l'*intiqal* sous forme de tableaux synoptiques. La terminologie est

[1] الانتقال.

la même chez Avicenne et Safî ed-Din. Je ne puis mieux faire pour résumer la question, que de citer le passage suivant du travail de M. le baron Carra de Vaux sur Safî ed-Din[1] : « La série des notes qui composent une modulation peut avoir son point de départ[2] à l'extrémité aiguë ou à l'extrémité grave. Qu'elle soit ascendante[3] ou descendante[4], c'est-à-dire qu'elle aille du son aigu au son grave ou du son grave au son aigu, la série l'est d'une façon continue et s'appelle « série directe[5] », ou bien elle présente des retours[6], soit qu'elle revienne au point de départ, auquel cas elle est dite « fermée[7] », soit qu'elle ne revienne qu'au voisinage du point de départ, on la dit alors « croissante[8] ». Le retour peut n'avoir lieu qu'une seule fois, c'est « le retour simple[9] », ou être répété plusieurs fois, c'est « le retour répété[10] »; il peut ramener la série toujours au même point de départ et l'on dit qu'elle est « cyclique[11] », ou la ramener à des points de départ différents, on l'appelle alors « retour varié[12] ». Si la série comprise entre deux retours successifs a toujours le même nombre de sons, on dit que le retour répété est « à rapports égaux[13] », et s'il n'en est pas ainsi, on le nomme « retour avec différences[14] ». Que la série soit ascendante ou descendante, si elle reproduit exactement un type proposé, elle est

[1] Cf. *Journal asiatique*, sept.-oct., 1891, p. 341.

[2] مبدأ. — [3] ساعِد. — [4] هابط. — [5] الانتقال المستقيم. — [6] رجوع. — [7] لاحق. — [8] مُنبت. — [9] الرجوع الفرد. — [10] المتواتر. — [11] مستدير. — [12] مضلّع. — [13] متساوى النسب. — [14] مختلف.

la « série directe suivie[1] », mais si elle ne donne les sons de cette modulation type que de deux en deux, de trois en trois ou à de plus grands intervalles, elle est dite « série avec sauts[2] », et si quelques notes sont touchées[3] plusieurs fois de suite, on dit qu'elle présente un « arrêt[4] ». La série peut être composée de deux sons, de trois sons ou plus. Lorsque, la série étant composée de deux sons, on répète successivement et un même nombre de fois chacun d'eux, elle est « à battements égaux[5] », sinon elle est « à battements inégaux[6]. »

Safî ed-Din donne d'après Al-Farâbi un tableau de ces différentes séries dont nous extrayons quelques exemples. Soit *a b c d e f g* une série directe suivie, les séries avec sauts seront, en sautant un son : *a c e g;* en en sautant deux : *a d g*, etc. Le retour au point de départ effectué après un son, après deux sons sans repasser par les notes touchées, donne les séries que voici : *a b a c a d a e a f a g a; a b c a d e a f g a.* Il y a dans les tableaux suivants quelques expressions nouvelles. La série[7] avec inflexion[8] est celle qui a des retours et qui ne passe pas d'une espèce de modulation à une autre; elle passe, en revenant en arrière, par des notes déjà touchées ou sautées : *a b c b a d e d a f g f a;* ou bien : *a c b a e d a g f a.* La série avec cycle[9] présente des retours au point de départ entre lesquels se placent alternativement deux espèces[10] de

[1] المُتصل. — [2] طافر. — [3] نَقَر. — [4] إقامة. — [5] المكرر المتساوى. — [6] المكرّر المختلف. — [7] النّقلة. — [8] على انعطاف. — [9] النقلة على استدارة. — [10] نوع.

modulations dont la seconde correspond à la première *de l'autre côté du point* **de départ.** *Désignons par* *a b′ c′ d′ e′ f′ g′* cette seconde espèce, nous obtenons ces dispositions suivant que un ou deux sons se trouvent compris entre deux retours consécutifs : *a b a b′ a c a c′ a d a d′ a e a e′ a . . .* et *a b c a b′ c′ a d e a d′ e′ a f g a f′ g′ a*. La série à inclination[1] est celle que ses retours ne ramènent pas au point de départ et qui a été appelée « série à retour varié » : *a b c b d e c . . . ; a c b e d g f*.

[1] نقلة على انعراج.

(*La suite à un prochain cahier.*)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

DEUX TERMES ARGOTIQUES DE PROVENANCE ORIENTALE.

1° *Carapateur*. C'est, en argot parisien, le nom de l'industriel qui exploite les boues de la Seine. On a voulu faire de ce mot le synonyme de « oie noire, canard », et le considérer comme un composé des mots turc قره *qara*, « noir » et arabe بطاق *bætta*, « canard » et plus spécialement « oie ».

Toutefois, le caractère hybride de cette étymologie porterait à la repousser comme peu acceptable. Avec M. Huart, nous préférons voir dans *carapateur*, le turc قره بطاق *qarabataq*, « cormoran », de قره *qara*, « noir », بطاق *bataq*, « mare, marécage, fondrière », mais aussi, par extension, « qui s'enfonce, plongeur », du verbe باتمق *batmaq*, « s'enfoncer, plonger ». Les Osmanlis ont donc très judicieusement qualifié le cormoran de « plongeur noir ». Il est assez naturel qu'on lui ait comparé l'exploiteur des rives de la Seine, souvent sali de la boue fluviatile.

Ajoutons que le Magyar *karabatchek*, désignant le même oiseau et qui, suivant la remarque de M. Blochet, apparaît parfois comme nom patronymique, constitue un emprunt évident fait par les Hongrois aux Turcs.

On n'oubliera pas, du reste, que le terme argot *carapateur* a donné naissance à un verbe *se carapater*, pour « s'esquiver, disparaître », comme si l'on plongeait à la façon du cormoran, mais qui dans la langue verte actuelle tend à être remplacé par *se trotter*. En définitive l'on citerait pas mal d'exemples de verbes de mouvement tirés de noms d'animaux. Rappelons p. ex. le français *serpenter* et, en langage populaire, *limacer*, c'est-à-dire « avancer lentement à la façon des limaces ». On peut y joindre l'argotique *se cavaler* pour « s'enfuir, prendre

ses jambes à son cou », c'est-à-dire, sans doute, « détaler aussi vite qu'une cavale au galop ».

2° *Zigue*, ou mieux *zig*, synonyme de « gaillard, luron », ne figure pas, bien entendu, dans les dictionnaires de la langue classique.

Suivant toute apparence, il convient d'y voir simplement le nom d'une ancienne tribu, vivant à l'embouchure du *Cuphis* ou *Kouban*, sur les bords de la mer Noire, au Nord-Ouest de la Lazique, d'où la nation Laze est sortie pour se répandre plus au Midi, mais toujours sur les rives de la même mer. Nous voulons parler des *Zyges* de Strabon, les *Ζήχοι* du périple de l'Euxin, les *Ziges*, *Zikhes* ou *Zekhes* des écrivains Byzantins. D'après Danville, ils auraient succédé à une autre population du nom d'*Achaei*. Aussi lisons-nous dans l'*Atlas du Monde ancien* accompagnant sa géographie, « *Achaei*, posteà *Zychæ* ». Ces deux noms du reste se ressemblent beaucoup, et peut-être désignent-ils en réalité le même peuple. Ils ne différeraient que par suite d'une erreur de transcription.

Quoi qu'il en soit, le territoire habité par les *Zyches* faisait partie de la Circassie actuelle ou pays des *Adighés*. Aussi plusieurs ont-ils voulu identifier les termes *Zychæ* et *Adighé*, qui n'ont entre eux qu'une différence d'orthographe.

Cette conjecture doit-elle être reconnue conforme à la réalité des faits ? Cela se peut, mais nous n'oserions l'affirmer. En tout cas, M. Lœwe (*A Dictionary of the Circassian Language*, préface, p. 5, London, 1845) semblerait d'un avis différent; il tirerait le nom même des Adighés, litt. « Montagnards », du Tcherkesse ou Circassien اتّاغاغ *Áttá-ghágh*, « altitude, hauteur, élévation ».

Quoi qu'il en soit, l'introduction de ce terme en argot a bien pu être inspirée par les récits de la guerre de Schamyl et de ses Murides contre la Russie. Les Zyches, c'est-à-dire, en réalité, les Circassiens, étaient considérés à bon droit comme de rudes lutteurs. Rappelons-nous que le moment

où le terme argotique apparaît pour la première fois, c'est l'année 1857, dans les mémoires de Joseph Prudhomme par M. Henri Monnier, alors que la lutte pour l'indépendance du Caucase ne venait que de prendre fin.

Que l'on ne s'étonne pas d'un emprunt fait à un idiome si lointain. Il est tout à fait conforme aux procédés habituels des créateurs d'idiomes d'un emploi restreint. On dirait qu'ils cherchent à dépister les étymologistes, non moins que la police. N'est-ce pas ainsi qu'ils ont été prendre le terme *môme*, synonyme de *voyou*, au serbo-croate *mômak*, «jeune garçon, serviteur, camarade»? Rappelons-nous encore que dans les *Misérables*, Victor Hugo cite le terme *gahisto*, comme ayant désigné le diable dans le très vieil argot parisien. Or ce terme n'est autre chose que le basque *gaisto*, *gaichto*, «méchant, mauvais».

De Charencey.

BIBLIOGRAPHIE.

Émile Guimet. *Conférences faites au Musée Guimet*, tome XVII. Paris, Ernest Leroux, 1905, in-18, 279 pages, avec planches. Prix : 3 fr. 50.

Ce nouveau volume, l'un des plus intéressants de la série des *Annales du Musée Guimet* dite «Bibliothèque de vulgarisation», est, en entier, l'œuvre de M. Guimet. Des quatre conférences qui le composent, la première est consacrée à la statue vocale de Memnon; elle donne, sous une forme spirituelle, l'explication d'un phénomène bizarre qui, de Strabon à nos jours, avait donné lieu aux interprétations les plus diverses.

Les récentes découvertes archéologiques faites en Égypte ont servi de thème à la seconde conférence qui, reproduite d'après la sténographie, est en quelque sorte la continuation de la conférence faite il y a quelques années par M. Guimet, à son retour d'Égypte. A part la découverte des tombes

royales faite par M. Loret et les essais de reconstitution de Karnac de M. Legrain, les récentes découvertes nous apprennent peu de chose sur l'Égypte à la période que l'on pourrait appeler classique. Les monuments exhumés sont, ou antérieurs aux Pyramides, ou postérieurs à l'époque grecque. Pour cette dernière période, M. Guimet a donné la traduction de documents (contrat de vente, certificat médical, etc.) qui nous font pénétrer dans la vie intime de l'ancienne Égypte.

Avec la troisième conférence, nous abordons un sujet bien différent : les Musées de la Grèce, dont M. Guimet nous retrace l'histoire, bien récente mais non sans intérêt, et nous décrit les innombrables richesses. Signalons, entre autres, les pages consacrées aux fouilles de Delphes et d'Olympie et la description si humoristique des ex-voto d'Épidaure.

Un voyage à Smyrne a engagé M. Guimet à consacrer une de ses conférences aux antiquités de la Syrie et de la Palestine, c'est-à-dire aux fouilles si fructueuses de Priène, Milet, Pergame et Jérusalem.

Le Théâtre en Chine au XIIIe siècle, tel est le dernier sujet traité, dans tous ses détails, par M. Guimet, qui a joint à son exposé de nombreuses citations des auteurs chinois et l'analyse de leurs principales pièces.

Richement illustré, cet intéressant volume ne le cède en rien à ceux qui l'ont précédé, tant pour la forme que pour le fond. Déjà longue, la série des *Annales du Musée Guimet* ne cesse de s'accroître, chaque année, d'ouvrages aussi appréciés du grand public que des érudits.

Lucien Bouvat.

Raoul de la Grasserie. *De la catégorie du genre* (*Études de linguistique et de psychologie*). Paris, Ernest Leroux, 1906, gr. in-16, 256-V pages. Prix : 6 francs.

M. de la Grasserie s'est fait connaître, il y a longtemps déjà, par des travaux importants de linguistique générale,

de psychologie linguistique en particulier, et d'américanisme. Ce nouveau volume des *Études de linguistique et de psychologie linguistique* n'est pas le moins important de la série, il est, très certainement, un de ceux qui ont coûté à l'auteur le plus de recherches.

Dans son Introduction, M. de la Grasserie expose, avec beaucoup de précision et de clarté, ce qui est le genre en tant que concept grammatical; il montre ses relations étroites avec l'idée de nombre et son emploi comme moyen de classification, et prouve que c'est bien dans l'esprit humain et son mode de classement des êtres qu'il faut chercher son origine. Le concept du genre en lui-même, ses differents systèmes d'expression et sa fonction grammaticale, tels sont les trois points de vue sous lesquels on doit envisager la question du genre dans les différentes langues; telles sont aussi les trois grandes divisions du livre de M. de la Grasserie.

Des deux parties de ce livre, la première est théorique. Elle s'ouvre par un chapitre, assez court, consacré aux principes généraux. Le second chapitre est consacré au genre naturel, qui peut être objectif ou subjectif; ces deux grandes divisions se subdivisent à leur tour en plusieurs branches. Signalons d'ingénieuses remarques sur les noms de parenté et les noms d'animaux. Le troisième chapitre traite du genre artificiel et des lois de sa formation; le quatrième, de l'expression et de la fonction du genre.

La deuxième partie a pour titre : Observation et induction. Elle donne d'abord une classification des langues d'après l'emploi qu'elles font du genre; on distingue ainsi les langues à genre subjectif, objectif, mixte et artificiel. Analyser les chapitres consacrés à cette classification serait chose difficile et, du reste, nous entraînerait trop loin; mais nous devons rendre hommage, une fois de plus, aux patientes et sagaces recherches de M. de la Grasserie. Les trois derniers chapitres de cette seconde partie abordent successivement l'expression du genre, sa réduction hysterogène et sa fonction grammaticale.

A la fin de l'ouvrage ont été rejetées, sous forme d'appendices, des remarques que leur nature ne permettait pas d'insérer dans les chapitres précédents. Nous signalerons la dernière, consacrée à l'avenir du genre grammatical et dans laquelle M. de la Grasserie, sans se faire illusion sur les inconvénients que présente l'emploi, ordinairement arbitraire, du genre dans nos langues modernes, démontre que sa suppression serait imprudente.

Lucien BOUVAT.

RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PUBLIÉ PAR M. CLERMONT-GANNEAU.

(PARIS, E. LEROUX.)

TOME VII, LIVRAISONS 13-15.

SOMMAIRE.

§ 23. Les comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. (*Suite et fin.*) — § 24. *Fiches et notules :* Inscription grecque Wadd., n° 2210; Le dieu Ethaos; Le «Prince héritier» en phénicien et en hébreu; Ἀϐϐιϐος; Le *memorion;* Le comte Patricius; Gérard, de l'Ordre de l'Hôpital, évêque de Balanée de Syrie; Histoire d'Égypte, de Maqrîzi; Deux projets de croisade des XIIIe-XIVe siècles. — § 25. Le *sirr* sanctifié. — § 26. La province d'Arabie. — § 27. Inscription grecque de Esdoûd. — § 28. L'Expédition américaine dans la Syrie centrale. — § 29. Inscriptions de la Haute-Syrie et de Mésopotamie. — § 30. *Fiches et Notules :* Le comte Anthimos, gouverneur d'Arabie; Inscription byzantine de Sinope; L'édit d'Agrippa II; Abdalgas et Olbanès; Ostrakon araméen Cowley.

Le gérant :

RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1906.

NOTICE

SUR L'OUVRAGE INTITULÉ :

Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem nebst Texten und Wörterverzeichniss, dargestellt von D. Dr Max. Löhr. Gieszen, 1905. VIII + 144 p.

PAR

M. BARTHÉLEMY,

VICE-CONSUL DE FRANCE À RECHT.

Ce précis de grammaire du dialecte arabe parlé à Jérusalem a été composé par le Dr Löhr sur les renseignements oraux et écrits qu'il a rassemblés sur place pendant un séjour de six mois. Un travail fait dans ces conditions ne pouvait être qu'une œuvre hâtive et les Arabisants feront bien de ne s'en servir qu'avec précaution. Le plan de la grammaire, surtout de la partie morphologique, est excellent dans son ensemble; les règles et les listes d'exemples contiennent malheureusement des inexactitudes; la syntaxe composée de quelques remarques est exacte bien que écourtée; mais la partie faible est la phonétique, et malheureusement le système de notation employé par l'auteur manque de clarté et de précision; le vague, les inexactitudes et quelques naïvetés sont les

graves défauts que j'aurai à relever dans ce travail. On peut regretter que l'effort de l'auteur n'ait pas réalisé un progrès sur les travaux de ses devanciers et n'ait apporté aucune vue neuve et personnelle.

Dans sa préface, l'auteur fait une allusion vague à l'existence d'affinités importantes entre le dialecte de Jérusalem et celui d'Égypte, et aux différences plus ou moins grandes que présente le premier avec certains dialectes de Palestine et de Syrie. Au lieu d'effleurer ainsi une question qui est du ressort de la grammaire et de la lexicographie comparées des dialectes arabes, il aurait pu essayer, par une démonstration aussi complète que le permet l'état actuel de nos connaissances, de déterminer la place qu'il faut attribuer à son dialecte dans le groupe des dialectes syriens, et les points de détail sur lesquels il se sépare de ceux-ci pour se rapprocher de celui d'Égypte : le problème ne comporte sans doute pas encore de solution définitive à cause des lacunes que présente la dialectologie de la Syrie sédentaire, parce que, en outre, l'histoire ne nous renseigne pas sur le mode de propagation de la langue arabe dans les provinces conquises, ni sur les dialectes que parlaient les troupes d'occupation après la conquête, ni même sur les noms de leurs tribus, et que, enfin, nous ignorons l'origine respective des divers éléments qui vivent côte à côte presque sans se mêler dans les populations des villes, des montagnes et des plaines. Mais à défaut de solution définitive, le problème comporte déjà des solutions partielles ou provisoires,

auxquelles contribueront, j'espère, quelques constatations d'une généralité suffisante, que j'exposerai ici :

1° La conservation des diphtongues et la vocalisation en *i* des syllabes finales sont deux faits propres aux dialectes de la côte et du Liban, tandis que les villes de l'intérieur, Damas, Alep et Jérusalem, ont contracté les diphtongues en voyelles longues et vocalisent les finales en *e* (*e* fermé) là où, bien entendu, le امالة est permis.

2° Les villes de la Syrie centrale (Beyrout, Damas, plus le Liban) traitent, à l'aoriste avec ب, le préfixe de la 1re pers. sing., et celui de la 3e pers. sing. et plur., d'une tout autre façon que Jérusalem et Alep, et ajoutons que l'Égypte.

3° Au point de vue de la prononciation du ج, il faut établir deux groupes : d'abord celui de la Syrie qui prononce *j* (ž slave) : Jérusalem (chrétiens), Jaffa, Caïffa, Beyrout, Tripoli, une partie du Liban, Damas; on pourrait y joindre une partie de l'Irac, peut-être même de la Mésopotamie, Tripoli de Barbarie, etc.; puis le groupe de la Syrie qui prononce *dj* : Jérusalem (musulmans), Alep et environs. L'existence de ces deux prononciations du ج classique dans des pays si différents ne pose-t-elle pas la question de savoir si le Ḥedjāz ne les possédait pas au moment de la conquête?

4° Beaucoup de mots usuels devraient être observés soit pour le genre, soit pour le sens, soit pour la prononciation : *badd-i* « je veux » sur la côte; à Jérusalem, Damas et Alep (et en Égypte) : *bǝddi*. Entre Jérusalem et la Syrie d'une part, et l'Égypte de l'autre,

différence dans la forme des démonstratifs, des interrogatifs, de la VIIIe forme vulgaire. On pourrait multiplier utilement les comparaisons pour éclairer la question, mais on peut déjà remarquer que Jérusalem morphologiquement appartient au même groupe qu'Alep; phonétiquement au point de vue vocalique, au groupe d'Alep et de Damas; au point de vue consonantique en ce qui concerne les lettres *jīm* et *'āf* au groupe de la Syrie centrale, mais en ce qui concerne le *gāf* des mots étrangers, au dialecte d'Alep; que là où le parler de Jérusalem ressemble à celui d'Égypte, il ressemble aussi à celui d'Alep, à part quelques particularités d'accentuation qui demandent vérification; que sur les points essentiels de la morphologie et de la lexicographie il ressemble à celui d'Alep, que le style de ses contes ressemble à celui d'Alep, que si l'on étudiait plus soigneusement le parler des chrétiens et celui des musulmans, et les différences qu'ils doivent présenter, on serait peut-être amené à cette conclusion que le parler des chrétiens de Jérusalem se rapproche de celui de la Syrie centrale (Liban etc.), et que celui des musulmans a plus de ressemblance avec celui d'Alep; qu'à Alep même le parler des chrétiens phonétiquement et morphologiquement se rapproche de celui de la Syrie centrale, sans doute parce que le Liban a dû être un centre chrétien où la population chrétienne se réfugiait des différents points de la Syrie dans les temps troublés et d'où elle repartait pour rayonner dans les différentes villes dès que la sécurité renaissait.

Les traits communs au dialecte de Jérusalem et à celui d'Égypte, s'il y en a, ne devront être regardés comme constituant des liens de parenté qu'autant qu'ils ne se retrouveront pas dans les autres dialectes de Syrie.

Les observations critiques qui suivent ne sont pas de simples errata ajoutés au traité du Dr Lõhr; mais, en élargissant l'horizon de l'arabe parlé à Jérusalem par quelques incursions sur le domaine des dialectes voisins, elles contribueront, j'ose le penser, à introduire plus de rigueur dans ces études et à éclaircir par la méthode comparative les faits qui, observés d'un point de vue étroit, restent forcément obscurs.

ALPHABET DE NOTATION EMPLOYÉ DANS CE TRAVAIL POUR RENDRE LES SONS DE L'ARABE DE SYRIE.

VOYELLES.

1° *Voyelles brèves, de timbre net :*

a = *a* normal ou neutre, dans le voisinage de l'une des consonnes neutres ح, خ, ع, غ.

a^1 = *a* prononcé avec ترقيق, c'est-à-dire *a* ouvert, prononcé sans emphase et avec امالة léger dans le voisinage immédiat de l'une des consonnes ت, د, س, ز : on peut l'appeler فتحه رقيقه.

a^2 = *a* fermé, grave, emphatique, placé dans le voisinage médiat ou immédiat de l'une des consonnes ص, ض, ط, ظ et ر quand celle-ci est emphatique : on peut l'appeler فتحه مفخمه.

a° = *a* teinté de *o*, devant un و redoublé.

e = *e* fermé, dans une syllabe finale.

i = *i*.

o = *o* fermé.

u = *ou* français.

2° *Voyelles brèves, de timbre incertain :*

ə = ə normal ou neutre, c'est le son *e* du français Tournefort, placé dans le voisinage immédiat de l'une des consonnes ح، خ، ع، غ.

$ə^1$ = ə clair, entre ə normal ou *e* français bref et *e* fermé, dans le voisinage de ت, د, س et ز.

$ə^2$ = ə sourd, entre ə normal et *o* fermé, son voisin de *eu* fermé sourd, dans le voisinage de ص, ض, ط, ظ et ر emphatique.

3° *Voyelles longues :*

ā (avec ses trois nuances *ā* normal ou neutre, $ā^1$ ou *ā* anemphatique et $ā^2$ ou *ā* emphatique).

ē, qui, au contraire de l'*e* bref qui est fermé, peut réunir les sons de l'*e* ouvert et de l'*e* fermé.

ī

ō

ū

Le son ə n'a pas de longue.

La nasalisation est rendue par une ~ placée sur la voyelle *ã*, *ā̃*, *õ*, quand il n'y a pas impossibilité typographique.

L'accent tonique est rendu par ´.

Dans la transcription arabe, les signes ˆ et ʾ ont été empruntés à l'alphabet syriaque pour rendre les sons *e* et *o* que l'écriture arabe est impuissante à exprimer, ainsi نْزِال *nzēl* «descends», كُول *kōl* «mange». Cette distinction a son importance dans des mots comme لْبَاس *lbās* «vêtement» et لْبَاس *lbēs* «caleçon»; بُول *būl* «timbre-poste» et بُول *bōl* «urine».

CONSONNES.

Les signes mis entre parenthèses appartiennent à l'alphabet cursif de notation.

ʾ = ء et le ق prononcé comme le *hamze*.

b = ب

t = ت.

dj = ج de l'arabe classique et du dialecte d'Alep.

j = ج de Syrie, sauf Alep, j français, ж russe, ž slave.
č (ou c) = چ, ч russe.
ḥ (ou ḫ) = ح.
x (ou ḫ) = خ.
d = د.
r = ر.
z = ز.
s = س.
ш = ش, ш russe, ch chuintant français.
ṣ = ص.
ḍ = ض.
ṭ = ط.
ẓ = ظ, de la langue des sedentaires.
ʿ = ع.
ġ (ou) = غ.
f = ف.
q = ق classique.
k = ك.
g = گ sonore de la précédente.
l = ل.
m = م.
n = ن.
h = ه.
w = و.
y = ي.
ṇ (ou ṅ) = n guttural, ن devant un ك ou un گ.

Alphabet. — Les noms qu'on donne aux consonnes dans les écoles sont entrés dans la langue vivante; il faut en signaler quelques-uns. D'abord le أَلِف qui se nomme *ʾaléf*: ce mot que je noterais volontiers آلَف, a un *e* long au lieu de l'*e* bref qui répond d'ordinaire au kasra classique, soit par analogie avec les autres noms de lettres qui ont une voyelle longue, soit par une réminiscence du nom syriaque de cette lettre; cette dernière raison a d'autant moins lieu de surprendre que le ز a gardé son nom syriaque *zên* au lieu du *zāy* classique.

Le ث, qui en Syrie (sauf chez les *Fallāḥ* d'origine nomade) n'est plus autre chose qu'une lettre savante et qui a perdu sa valeur classique, se nomme *sé*, avec la prononciation س du ث, comme en turc et en

persan; de même du ذ qui se nomme *zâl*; et du ظ qui se nomme *zâ*. Le ج se nomme *jîm* au lieu de *djîm*; le غ se nomme *ġé* au lieu de *ġēn* ou *ġayn*, et le ك se nomme *kéf* au lieu de *kāf*.

Phonétique. — La phonétique du Dr Löhr débute par une assertion malheureuse : « Le hamza est entièrement disparu, par ex. : *umm* « mère », *lummi* et aussi *lummi* et *limmi* « à ma mère », de même *yachi* (lire *yaxi*) « ô mon frère », *yabni* « ô mon fils », etc. . . Il est vrai que dans ces exemples le *hamze* s'est élidé après ل et يا, et dans d'autres cas encore, mais l'auteur aurait pu remarquer que cette consonne s'est maintenue : 1° comme initiale, dans des mots comme أُمّ *'umm* « mère », أَخ *'ax* « frère »; dans les verbes à 1re radicale *hamze*, ex. : أَكَل *'ákal;* dans les verbes et les noms du wazn أَفْعَل, ex. : أَصْبَح *'áṣbaḥ* « il s'est trouvé au matin », et أَحْسَن *'aḥsan* « plus beau, meilleur, mieux »; et à la 1re pers. sing. de l'aoriste subordonné ou sans ب, ex. : أَرُوح *'arúḥ*, أَرُدّ *'arúdd*, أَكْتُب *'áktub;* 2° comme médiale, ex. : سأَل *sa'al* « il a interrogé », يَئِس *yi'es*, aor. يِيئَس *yi'as* « désespérer », participe passif *mĕ'ús*, pour مَيْئُوس; 3° comme finale, mais rarement, comme dans لَأْ *la'* « non! ». L'auteur a omis partout la notation du *hamze*, alors que tout le monde s'accorde, et à bon droit, à écrire إِيد *'īd* « main », إِلُه *'ilo* « à lui », إِشِي *'iši* « chose, quelque

chose », إجر *'əjər* « pied », exemples où le *hamze* a le rôle morphologique essentiel d'affirmer le principe de trilittéralité. Dans les cas où la prononciation du *hamze* est facultative, sa présence est révélée par quelque particularité phonétique; ainsi l'on dit à Alep : إبن أختي *'əbən 'əxti*, mais aussi إبن آختي *'əbn-əxti* « fils de ma sœur »; dans le premier exemple, le deuxième mot أختي commence par un *hamze*, ce qui donne lieu à un groupe de trois consonnes *b*, *n* et *'*, pour le rompre on insère une voyelle furtive entre les deux consonnes *b* et *n* du premier mot; dans le second exemple, cette insertion n'a pas lieu, parce que le mot *əxti* « ma sœur » étant prononcé sans *hamze*, la prononciation n'a affaire qu'à un groupe de deux consonnes devant une voyelle, ce qui ne présente aucune difficulté.

C'est surtout au milieu et à la fin des mots que le *hamze* disparaît en s'assimilant ou en se convertissant en une consonne de prolongation, ex. : *rās* « tête » pour **ra's; bīr* « puits » pour **bi'r; mădane* « minaret » pour **mă'dine; háyya ihάyyi* « préparer » pour هيّأ, puis **hάyyā; 'əri yə'ra* « lire » pour قرأ; *mā biséyel* « cela n'importe pas », avec un ي *y* pour le *hamze* étymologique.

A Jérusalem comme presque dans toute la Syrie sédentaire, le ق a été remplacé par un *hamze* : *'addéu* pour *qaddéu* قدّ أيش « combien? ». A Alep, *uqádd* et *u'ádd* قدّ (إ)يش, avec déplacement de l'accent du mot

interrogatif sur la syllabe finale, présente la forme renversée du même mot.

Les lettres blésées ث, ذ, ظ de la langue classique ont subi dans la langue vivante de Syrie deux altérations différentes, l'une régulière, populaire, naturelle, inconsciente, par le changement de ces lettres respectivement en *t*, *d*, *ḍ*; l'autre savante, incorrecte, artificielle, soit sous l'influence de l'école qui en Syrie a perdu la prononciation traditionnelle de la langue du *Qor'ān* en ce qui concerne ces lettres, soit sous l'influence de la langue administrative, étrangère et turco-persane, par le changement respectif de ces lettres en *s*, *z*, *ẓ*, et de ض classique en *ẓ*. Les *Fallāḥ*, nomades devenus sédentaires, ont conservé au ث et au ذ leur prononciation qoraychite Dans la phonétique historique, il est nécessaire d'établir une distinction entre la derivation populaire et la dérivation savante, absolument comme on le fait en français pour des mots comme *maison* et *mansion*, *frêle* et *fragile*, *grief* et *grave*.

Le ج a, à Jérusalem, la prononciation *j* (*j* français, *ž* slave catholique, *ж* russe et slave orthodoxe, ژ persan) qui est commune à toute la Syrie sédentaire sauf Alep et environs. — Il est à remarquer que le ج, quelle que soit sa prononciation est traité par la plupart des dialectes arabes connus comme lettre solaire, contrairement à l'usage de la langue classique. — Le mot دجاجة « poule » a perdu en Syrie son د, sans doute parce que dans la prononciation syrienne *d-jē-je* de ce mot, la rencontre du د et du ج en don

nant *d-j* produisait à l'oreille l'effet d'un ج *dj*, groupe que la langue a perdu; à Alep où le ج a conservé sa prononciation classique on dit *djédje* avec chute du د initial, qui s'explique peut-être par la difficulté de faire entendre nettement un *d* initial devant *dj*, et de dire *ddjédje;* en Irac d'après Meissner on dit *dežâže*, lire *dejâje,* ici la voyelle du د a conservé cette consonne. — La notation du ج syrien chez les arabisants est des plus flottantes : *ǧ*, *ǵ*, *ž*, *ġ;* la meilleure est certainement *ż* puisqu'elle existe dans les alphabets slaves dérivés du latin; mais l'alphabet francais qui lui aussi dérive du latin a un signe plus simple, *j*, qu'on devrait continuer à employer au moins en France. Certains alphabets germaniques ont donné au signe *j*, appelé autrefois *i* de Hollande, la valeur conventionnelle et arbitraire de *i* consonne; mais les autres alphabets d'Europe continuent à employer le *i* simple pour rendre le *i* consonne. Pour la notation de l'*i* consonne dans les langues orientales, on éviterait toute confusion en employant le *y* anglais, comme nous faisons depuis longtemps en France pour le sanscrit, l'iranien et l'arabe, de même que nous employons le *w* anglais pour le *u* (=*ou*) consonne; à remarquer que graphiquement le *y* est composé de deux *i* comme le *w* est composé de deux *u*. Pour ma part, j'ai trouvé très commode de transcrire ج syrien par *j* français, ي ou *i* consonne par *y* anglais et و ou *u* (lire *ou*) consonne par *w* anglais. Il resterait à trancher la question de la transcription de ج *dj* et de ج qui existent dans certains dialectes (à Alep et en Mésopotamie).

Le ح rendu autrefois par *hh* est généralement noté aujourd'hui *ḥ*. Cette notation, très claire puisqu'elle est universellement comprise, a cependant l'inconvénient d'employer le point souscrit qui est le signe diacritique des lettres palatales dites emphatiques *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ*, auxquelles on ajoute parfois *ḷ*; or le ح n'est pas une palatale et encore moins une emphatique; dans l'alphabet cursif dont je me servais en pays arabe pour écrire des textes vulgaires sous la dictée, j'avais adopté le signe *ħ* pour rendre le ح, de même que pour le خ j'employais *ђ* : de la sorte je supprimais les point diacritiques qui exigent une levée de plume et font perdre du temps, et, pouvant être facilement omis dans un texte écrit rapidement, donnent lieu à des confusions. — Le خ est transcrit dans le traité du Dr Löhr par le double caractère *ch* emprunté à l'alphabet latin transcrivant le χ grec; le signe *ḫ* employé quelquefois est complexe et manque de clarté; la notation *kh*, aussi compliquée que *ch* du Dr Löhr, peut prêter à de la confusion; le χ grec a l'inconvénient d'appartenir à un autre corps typographique que le caractère romain. Seul le *x* russe qui est la forme latinisée du χ grec s'incorpore parfaitement à notre alphabet, tout comme notre lettre *x* qui a même forme et sans doute même origine : il n'y a pas à craindre de confusion entre le *x* russe rendant le خ et le *x* latin, car un mot comme بالعكس « au contraire » s'écrira toujours *bəʿaks* et non *bəʿax*. Pour l'écriture cursive on peut opter entre *ђ* et *x*.

Quand les deux premières syllabes d'un mot com-

mencent la première par ز, et la deuxième par ج, ces deux lettres permutent à Jérusalem : ainsi *jănzīr* pour زنجير « chaîne »; *jŏze* « épouse » pour زوجه; de même dans le reste de la Syrie; le même fait se produisant aussi en Égypte où le ج a conservé la prononciation *g*, ex. : *ginzīr*, *gōẓe*, on se demande si cette permutation n'était déjà pas un fait accompli pour certains dialectes au moment de la conquête.

La prononciation *ḍarb* du mot *darb* درب peut être un fait individuel ou limité à un groupe d'individus. L'existence de deux prononciations contradictoires se vérifie pour le mot دهر et le mot تور : les illettrés ne comprenant pas le mot دهر « temps, siècle, destinée », qui est un mot savant et d'un emploi restreint, le prononcent comme ضهر *ḍahᵉr* « dos », tandis que les gens éclairés distinguent *ḍahᵃr* de *dahar*; تور « taureau » est prononcé *ṭōr* طور par les hommes et *tōr* تور par les femmes. Quand on se trouve en présence de deux prononciations d'un même mot, il faut s'attacher à reconnaître la plus usitée des deux; mais cela demande un séjour prolongé dans le pays.

Dans les mots comme شطرنج, شجره, شجاعه, le ش est souvent converti en س pour éviter la présence des deux chuintantes ش et ج dans le même mot. En Égypte où on a *sagara* (avec trois *a*[1]), comme à Jérusalem *sájara*, à côté de *maṭráng* et *magīʿ*; la règle n'est pas aussi absolue qu'en Syrie. — La notation du ش donne lieu aussi à quelques remarques : les transcriptions *ch* (français), *sh* (anglais), *sch*

(all.), *sc* (ital.) ont fait leur temps, mais on voit encore reparaître *ś*, *ṡ*; celle-ci empruntée aux alphabets slaves latins a le mérite d'être réelle, mais elle n'est pas cursive, et c'est pourquoi je lui préfère le *ш* russe, qui comme on le sait n'est autre qu'un شين sémitique.

Pour expliquer le passage du ص au ز, point n'était besoin de citer à propos du parler de Jérusalem, qui est un dialecte de sédentaires, le langage des *Fallaḥ* qui est un idiome de nomades : à Beyrout, à Alep, etc., on dit *bázaq*, *yə́bzoq* « cracher », infinitif et n. collectif *bzūq*; *zġīr* زغير « petit » pour صغير; en arabe littéral les dictionnaires donnent les trois formes زعتر et صعتر, puis سعتر « thym » (dans la langue vivante *zaʿtar*). Dans les deux premiers exemples, صعتر et صغير devenus بزق et زعير, on peut voir l'attraction de la consonne douce ب ou غ changeant la sourde ص en la douce ز, question d'emphase à part.

D'après le Dr Lohr on dit indifféremment *mabsuṭ* et *maḅṣuṭ* « bien portant », *ṡnīye* et *ṡnīye* « plateau ». On ne peut admettre pour la langue classique une forme مبسوط que comme une orthographe conventionnelle, comme une figuration approximative de la prononciation réelle; mais pour la langue vivante, on peut affirmer que la transcription *mabsūṭ* ne signifie rien et n'est qu'un calque de l'orthographe classique, que l'on prononce aujourd'hui *ma²bṣúṭ* et non *ma¹bsúṭ*; il est certain que l'emphase d'un ط final gagne en rétrogradant toutes les voyelles du mot; c'est pour cela qu'un mot comme بليط annonce l'em-

phase de la dentale finale dès sa première voyelle par la prononciation a^2, de sorte que *ba²lṭ* « polisson » se distingue très nettement dès sa première voyelle, du mot *ba¹lîd* بليد « nigaud ». La prononciation *ṣinṭye* est la seule usitée en Syrie, celle avec س est aussi invraisemblable que la prononciaion مبسوط avec س.

Le ض à Jérusalem a la prononciation *ḍ* (*d* palatal) qui est courante en Syrie, ex. : حاضرين *ḥāḍrîn* « présents. » Chez les *Fallāḥ* des environs de Jérusalem qui sont des nomades devenus sédentaires, cette consonne se prononcerait, d'après le Dr Löhr, comme un *s* mou ou doux, « wie weiches *s* », et à l'appui il cite comme exemple *masbûṭ* « exact, juste »; Bauer, p. 281, écrit ce mot *mâsbūṭ* ce qui donne après transposition *ma²ḍ-būṭ*, le signe *ḍ* représentant l'emphatique du ذ; or c'est la prononciation de Bauer qui est la vraie; car personne ne dit *mazbūṭ*, tous les citadins de Syrie disent *ma²ẓbūṭ* avec recul de l'emphase de la fin du mot jusque sur l'avant, comme pour *mabṣūṭ* cité plus haut. Outre l'erreur de fait, le choix de l'exemple était peu heureux: il est dangereux en effet d'étayer une règle sur un mot emprunté à une langue étrangère, car le mot مضبوط est entré en arabe vulgaire par un emprunt au langage administratif des Turcs qui, à l'instar des Persans, prononcent le ض comme un *z* ز ordinaire. Les Arabes de l'Est (ʿOmân et golfe Persique) devaient avoir au moment de la conquète la prononciation *ḍ* (spirante palàtale douce) pour le ض et le ظ; cela expliquerait comment les Persans donnent au ض le son de ز *z* et pourquoi ils confondent le ض et

le ظ dans la prononciation. Si l'exemple en question n'était pas tiré du turc, les *ḥaḍar* de Syrie diraient tous *madbûṭ* au lieu de *maẓbûṭ*.

Il est faux de dire que ط à la fin des mots ne se distingue pas de ت ; que l'on compare en effet مشط « peigne » et عشت « puisses-tu vivre! », بسط prononcez بصط *bə²ṣṭ* « tapis kurdes » (pl. de بساط prononcez بصاط *bṣāṭ*) et دست *də¹st* « chaudron », نطّ *nə²ṭṭ* « saute » et كتّ *kə¹tt* « verse » ; que si l'explosion de la consonne finale n'est pas assez nette pour nous renseigner sur la position exacte qu'occupait la langue contre les dents, la coloration prise par la voyelle y supplée largement. Dans certains mots le ت passe au ط il est vrai, mais sous l'influence d'une emphatique ou d'un ر prononcé emphatiquement : ainsi *mʿăṭṭar* « malheureux » à Jérusalem, à Alep *mʿattar* معتّر « dépravé, mauvais sujet » proprement : « qui a été fait trébucher » de معتّر ; *ṭôr* « taureau » à côté de *tōr* تور.

Page 4, *mäʿalēh-ш* ماعليهش « cela ne fait rien » se serait raccourci en *mălêš* (lire *mălêш*) avec chute totale du ع ; Bauer donne, p. 208, *maʿlēsch* (lire *maʿlēш* معليش). Le Dr Löhr a raison de faire remarquer que le غ se prononce sans bruit de roulement et de gargarisme.

Il a tort d'affirmer que les deux prononciations *qāf* et *ʾāf* peuvent se rencontrer chez la même personne. Chez les pédants, oui. Il nous cite comme deux prononciations différentes les graphies أبجور et قبجور « abat-jour » ; il faut les prononcer *ʾabajûr*

toutes les deux, car ce sont deux orthographes du même mot, différentes pour ceux qui distinguent le *hamze* du *qāf* dans la prononciation, et identiques pour une personne de Jérusalem qui ne les distingue pas; on peut supposer que, dans l'espèce, un indigène a prononcé d'abord *'abajúr,* puis, comme pour se corriger, *qabajúr;* je pourrais citer à l'appui de cette explication le cas d'un Libanais lettré qui, parlant à un Européen du *'ə²r'ā²n* (prononcez approximativement *'our'ân*), et s'avisant que la prononciation du *'āf* déroutait les étrangers, eut l'idée singulière de répéter le mot en disant *qə²rqā²n :* il voulait dire *qər'ān* قرآن; ces pseudo-corrections sont commises même par des illettrés voulant imiter la prononciation des personnes prononçant *qāf.* On voit de combien de pièges est entouré l'arabisant novice en Orient même. — Les *Fallāḥ* de Jérusalem prononcent le ق *kāf* c'est-à-dire comme un ك, tandis qu'ils transforment le ك en چ *č* comme les Bédouins : ainsi قلب devient dans leur prononciation *kalb* et كلب *čalb.*

Le ك chez les citadins est une gutturale forte, qui n'a jamais le son mouillé ni le son aspiré. Chez les nomades et les *Fallāḥ* d'origine nomade il a le son چ, mais il conserve exceptionnellement sa valeur primitive *k* quand il représente le suffixe de la 2ᵉ pers. sing. masc. : ainsi أخوك *'axúk* « ton frère », quand on s'adresse à un homme, par opposition à أخوچ *'axūč*, quand on s'adresse à une femme; mais comme dans les villes on dit *'axúk* au masculin et *'axúki* au féminin, on

peut supposer que la prononciation primitive اخوكِ *'axûki* conservée dans les villes n'a passé à celle de *'axûè* chez les *Fallaḥ* que par celle de * اخوچِ *'axûèi* et que la distinction de *k* et de *è* a précédé la chute des voyelles finales de ces deux suffixes; on comprend d'ailleurs que pour que la voyelle *a* ait exercé son rôle conservateur sur le *k* du suffixe masculin, et la voyelle *i* son influence altérante sur le *k* du suffixe féminin, il ait fallu la présence des deux voyelles finales, ce qui reporterait à une époque ancienne la transformation du ك en چ.

Certains dialectes, comme celui de Jérusalem, celui d'Alep, possèdent la douce du ك *k*, qu'on pourrait représenter par un گ *g* et appeler *gāf* (ou *gēf*); c'est un *g* non mouillé, ni grasseyé, ni explosant à la manière d'un ق sonore; on ne le rencontre guère que dans des mots empruntés aux langues étrangères ou aux dialectes bédouins dont il représente sans le reproduire le ق sonore; il provient aussi d'un ك devenu sonore par le voisinage d'une autre consonne sonore : ainsi *btògzeb* « tu mens », à Jérusalem, et *btògdeb* à Alep; de même à Alep *golle* « un boulet », *rágad* ركد « il a couru » pour ركض.

Le changement du ل en ر dans *ya ret* « utinam...! », ar. litt. لَيْتَ, est dû à l'attraction de *rēt* « j'ai vu » qui est pour *ra'et*. Dans *yálla* يلّا « or çà! courage! allons! », et souvent aussi dans *'álla* الّا et *'alláh* الله, les deux *a* se prononcent avec emphase.

et cette emphase n'est pas causée par le ل qui n'est emphatique qu'accidentellement, comme le ر dans *raṣ* et *nār*, mais par l'idée qu'on a ajoutée au nom de Dieu. Si l'on note les mots *yáḷḷa*, *'áḷḷa* et *'aḷḷāh* avec un *l* à point souscrit, il faudra écrire de même *ṛāṣ* « tête », *nāṛ* et même *ṇāṛ* « feu ». *ṃá²yṇa²* « trève, répit », *ḳuḅḅā²ye* « un verre à boire »; dans les mots راس et نار l'emphase est venue du ر, dans les mots ماينا et كبّايه elle est originaire de la langue même à laquelle ils ont été empruntés. Le ل peut se teinter accidentellement d'emphase dans le voisinage d'une lettre emphatique de nature : ainsi *ba²līṭ* « polisson », *má²la²ṣ* « s'esquiver ». Si l'on doit faire du point souscrit le signe caractéristique de l'emphase, essentielle ou accidentelle, le caractère *ḥ* pour le ح, qui est une lettre neutre, devrait être remplacé, et les caractères *ạ*, *ẹ*, etc. ne devraient servir qu'à noter des voyelles emphatiques, ainsi *ạ* pour *a²*.

P. 6, *ṣaḥḥ 'u 'āfje*, lire *ṣáḥḥ u'áfye* « santé et vigueur! »; l'emploi de l'apostrophe pour indiquer l'élision d'une voyelle finale comme celle de *ṣaḥḥa* n'est pas à recommander, d'abord parce qu'il peut amener une confusion de signes avec l'esprit doux adopté conventionnellement pour l'expression du *hamze*, ensuite parce qu'il trahit une préoccupation étymologique et orthographique tout à fait déplacée dans un système d'écriture qui doit rester exclusivement phonétique comme celui de la notation des sons d'une langue vivante.

La contraction de *ayy* en *ē* et quelquefois en *ī*, et de *aww* en *ō* et quelquefois en *ū*, est un fait rare, mais il en est des exemples : ainsi *béyi* بيّي « mon petit père » à côté de *xáyyi* خيّي « mon frèrot » et de *xáyti* pour *xáyyti* خيّتي « ma sœurette »; شيتي *mëti* « ma chose le mien » est pour *méyti*, qui est pour *meyyti* ou *máyyti* شيّتي ; *sid-i* « mon seigneur » suppose une forme **séd-i* qui est contractée de **sēyd-i* pour **séyydi* ou **sáyydi* سيّدي ; *ayy* s'est contracté en *ēy* (puis *iy*) dans *miyet* « un mort » pour *máyyet* ou *méyyet* ميّت, à travers l'intermédiaire **méyet ;* dans *ʿalēyi* pour *ʿaleyyi* qui se dit aussi, ar. litt. عليّ, et dans *ʾiyām* pour أيّام *ʾayyām*, par les intermédiaires *ʾaiyām*, *ʾēyām*. La contraction de *aww* en *ōw* et même en *ūw* est assez rare : citons *mūwāl* pour *mōwāl*, *mauwāl*, *mawwal* « romance ». — Un fait très ordinaire est l'imalé léger que subit le fatḥa suivi d'un ي, et parallèlement la teinte *o* qu'il prend devant un و : aussi dans *sáyyde* qu'on peut rendre aussi *séyyde* et *séiyde ; ʾáwwal* qu'on peut noter aussi *ʾáuwal, ʾówwal*.

La réduction du وْ en *u* et du يْ en *i* n'entraîne pas le déplacement de l'accent dans des mots comme *qáhutak* قهوتك « ton café » pour **qáhwətak*, et *ləḥitak* لحيتك « ta barbe » pour **ləḥyətak*, ces *u* et *i* ne sont pas franchement longs, mais entre longs et brefs. Löhr cite, p. 12, une forme *qahūtak* c'est-à-dire *qahútak ;* or comme il donne aussi *uġriti*, *saqfitak*, une forme *qahútak* ne peut s'expliquer que par la position de

l'accent, cependant la forme *qahútna* (lire sans doute *qahwə́tna* ou même *qahwútna*) « notre café » qu'il donne aussi n'a pas la longue nécessaire. Mais Bauer, p. 60, donne *úǵrtak* « dein Lohn », et p. 64, *máratak* et *siādatak* (et non *siādátak*) et *ḥaḍrtak*. *ṣurmāitak* prend-il à Jérusalem l'accent sur *i*? Non sans doute, or cet *i* = *yə* pour *ya*, comme l'*u* de *qahutak* est pour *wə* = *ua*. Il y a contradiction évidente entre l'accentuation de l'auteur et les formes *lêltak saʿîde*, *uḍṭi* « ma chambre », *faršti* « mon lit », où la syllabe qu'il accentue d'autre part est ici éliminée, par conséquent atone.

Même inconséquence dans la vocalisation du verbe uni au pronom suffixe 2ᵉ pers. sing. : ainsi, à côté de *ḍaráb-ak* « il t'a frappé », *ḍaráb-ik* « il t'a frappée », *ḍaráb-ū* (sic) « il l'a frappé » (Löhr, p. 12), on lit (p 21) *kisb-ak*, *ik*, *ū* « il t'a, l'a gagné »; l'élision de la voyelle de la 2ᵉ radicale dans ce dernier exemple, et cette élision est un fait confirmé par Bauer qui donne *simʿak* « il t'a entendu », et est d'ailleurs commune à toute la Syrie citadine, prouve que la voyelle de la 2ᵉ radicale était atone; or, si elle est atone avec les verbes du wazn فَعِلَ, pourquoi ne le serait-elle pas avec les verbes du wazn فَعَلَ? C'est donc *ḍárabak*, *ḍárabek* et *ḍárabo* qu'il fallait écrire, car l'accent ne recule que sur la syllabe longue ou la syllabe fermée; et si *ḍarába* « il l'a frappée » a l'accent sur la 2ᵉ syllabe, c'est que cette syllabe n'est ouverte qu'en apparence, et que le ه du suffixe *ha* ها, quoique disparu dans la prononciation, compte encore avec sa

valeur prosodique de consonne. Nous avons encore dans Bauer des mots comme أشكرك « je te remercie-(rai) », أمدحك « je te louerai » accentués ainsi : *ásch-kurik*, *ámdaḥik*. Ainsi, à Jérusalem comme en Syrie, le suffixe de la 2e pers. sing. ne modifie pas l'accentuation du verbe auquel il s'accole; et si, comme c'est probable, il se comporte de même avec le nom, nous lirons *qáhutak*, *ṡáqfitak;* de même à la 1re pers. sing. *úqriti*, *úḍti* au lieu de *uḍíti*, et *lêltak* au lieu de *lêlítak* confirment la justesse de cette correction. S'il en était autrement, il faudrait rattacher le parler de Jérusalem, non aux dialectes arabes de Syrie, mais à celui d'Égypte, qui dit *ḥaḍrítak* حضرتك « ta présence » et *'ismíti* قسمتي « mon bonheur », tandis qu'en Syrie, l'on dira, dans le dialecte d'Alep par exemple, *ḥúḍərṭak* et *qə́səmti*.

P. 6, pour l'assimilation du ه au ج dans le mot وجه, il serait intéressant de comparer les altérations subies par ce mot dans les dialectes de Syrie, Mésopotamie et Égypte. Damas et Jérusalem ont *wəjj* وژ, presque *wijj;* le Liban, Beyrout et, chose extraordinaire, l'Égypte elle-même ont *wəšš* وشّ, presque *wišš;* Alep a *wəčč* وچّ, presque *wičč* ou *wuĕč;* la Mésopotamie, *wuǵǵ* (Socin, *Proverbes*). La répartition géographique des variantes de ce mot n'est pas faite pour expliquer la manière dont elles se sont formées ou répandues dans les provinces conquises. Comment en effet l'égyptien qui a conservé la prononciation dure du ج peut-il avoir changé وَجْه et probable-

ment même وَجْه en وش? pourquoi le beyroutin et le libanais qui ont la prononciation ژ *j* du ج se sont-ils séparés des dialectes de Damas et de Jérusalem pour se rapprocher de celui d'Égypte? pourquoi celui d'Alep fait-il bande à part, alors que celui de Mossoul paraît être d'accord avec celui de Damas et de Jérusalem? On peut risquer l'hypothèse suivante : les conquérants arabes auraient importé les deux formes : وج *wədij* et وچ *wəttš* (ou *wəčč*); la première, la forme وج, aurait gagné Mossoul, Damas et Jérusalem, avec changement de ج *dj* en ژ *j* pour ces deux dernières villes; la forme وچ aurait gagné Alep, la côte de Syrie et l'Égypte, où le ج des mots étrangers est régulièrement remplacé par un ش. Dans la forme وچ, l'assimilation complexe de la sonore *dj* en la sourde *č* devant la sourde *h* est facile à expliquer, le *dj* + *h* donnant d'abord *č* + *h*, puis *č* + *č*; par contre, celle de *h* en *dj* est une assimilation simple. Il ne reste plus qu'à retrouver dans les dialectes de la Syrie nomade, du Nadjd, du Yaman et du Hedjaz, les formes وچ et وج. A ʿOmân on a une forme très spéciale *xəšš* خش, pl. *xšûš* خسوش, comme en Égypte on a *wəšš* وش, pl. *wšûš* وشوش. Beaucoup de dialectes ont, à coté de la forme vulgaire, une forme savante avec voyelle *u* ou *ə*: Liban, *wəjh*; Irac, *wujah*, *wujh*; ʿOmân, *wugh*, etc.

Dans un groupe de trois consonnes dont les deux premières sont une consonne redoublée, comme

dans يحبّكم, la consonne du milieu se prononce faiblement; on pourrait exprimer ce fait dans l'écriture ainsi : *biḥəbbkom* « il vous aime »; quand dans la prononciation relâchée la consonne redoublée passe du تشديد au تخفيف, il suffit de noter cette consonne non redoublée, ainsi *biḥəbkom;* remarquez *bi* et non *bī*, ni *bĭ*, *i* ayant ici une quantité intermédiaire entre la brève et la longue accentuée, c'est une demi-longue.

Des voyelles. — L'auteur a négligé de nous fixer sur la valeur de sa notation des voyelles : que représentent pour lui les signes *a*, *â*, *i*, *u?* Là encore la convention, la routine et la préoccupation orthographique étouffent l'esprit critique. Un peu de définition n'eût pas été superflu dans la phonétique si importante des voyelles. Le *fatḥa* atteint de إمالة comporte deux prononciations, celle de *a* anglais devant une seule consonne et celle de *e* ouvert; ces deux variétés de إمالة, l'une légère et l'autre forte, sont absolument distinctes, et sont à tort confondues sous un signe unique *ä;* si le premier *a*, ou fatḥa avec إمالة léger, seul existe, et que l'*e* ouvert, ou fatḥa avec إمالة fort, n'existe pas, le signe *ä* est mal choisi et peut nous égarer; si l'*e* ouvert existe, nous demandons pour lui un signe distinct; pourquoi écrire *bess* « assez! » avec le signe de l'*e* fermé, alors que ce mot se prononce avec *e* ouvert; les deux voyelles de *tezkre* représentent certainement deux voyelles différentes, confondues à tort dans l'écriture.

Autour de l'*a* normal, de l'*a* neutre, se groupent un *a* grave, emphatique, a^2 ou *ạ*, comme dans le français *pâte*, et un *a* clair, a^1 : ce dernier comprend deux nuances, l'une voisine du *ȧ* du mot français *patte*, et l'autre celle de l'*a* du mot anglais *man*, ou fatḥa avec امالة léger; ces deux nuances de a^1 sont tellement voisines que l'on passe aisément de l'une à l'autre et qu'il ne paraît pas dans l'usage ordinaire nécessaire de les distinguer dans l'écriture. On a donc :

a^2 ou *a mfáxxame*, comme dans *baṭṭ* بطّ, *ṭāb* طاب.

a ou *a* normal ou neutre, comme dans *ʿáli* علي, *ḥāl* حال.

a^1 ou *a raqīqa*, comprenant *a* ouvert du français *patte*, et *a* avec إمالة léger de l'anglais *man*, comme dans *sadd* سدّ, *tāb* تاب.

enfin le fatḥa avec إمالة fort ou *e* ouvert, comme dans *därb* et *näm* (à Beyrout), pourrait être noté *ä* et *ä̈*; et *e* qui est un *e* fermé bref à la fin des mots comme *ḥādje* « besoin, assez », *saʿīde* « heureuse », et long dans le corps des mots comme dans *lēltak* « ta nuit », où *ē* = *ay*. Mais là où la prononciation passe aisément de l'*e* ouvert à l'*e* fermé, la notation doit s'attacher à fixer la prononciation, abstraction faite de l'étymologie : جمال se prononcera (*d*)*jmā*^{1}*l*, *djmäl* (avec *e* ouvert long), *djmēl* (avec *e* fermé long), selon les dialectes, et les deux dernières prononciations seront employées par le même individu.

Les trois nuances du fatḥa, a^2, *a* neutre et a^1, sont encore plus faciles à saisir dès que cette voyelle

est nasalisée, comme dans *ḥṣã'²n* حصان « cheval », *xã'n* خان « caravansérail, hôtellerie », et *'ənsã'¹n* انسان « homme »; ces trois exemples les renferment nasalisées : dans le premier exemple *ã²* a le son du français *an*, dans le dernier *ã¹* a le son du français *in*, *n*, *en*, *ain*, dans le deuxième exemple *ã* représente un *a* long nasalisé qui n'est ni *an* ni *in*. Un système de notation de l'arabe devrait noter la nasalisation qui a été négligée jusqu'ici malgré son importance.

De même que les consonnes de تفخيم, de ترقيق et les consonnes neutres influencent le fatḥa pour le nuancer en a^2, a^1 et *a* normal, de même les deux consonnes de faiblesse, و et ي, déteignent sur le fatḥa et le nuancent respectivement en *o* et en *e* ($a + u = o$, $a + i = e$); cette dernière modification est connue sous le nom de إمالة, ainsi appelée parce qu'elle « fait pencher » le *'alef* vers le *yā*, c'est-à-dire la voyelle *a* vers le son *i*: on a vu que le إمالة est « léger » quand l'*a* prend le son de l'*a* anglais dans *man*, comme dans *lyā¹s* « Élie », tel qu'il est prononcé par les chrétiennes d'Alep; tandis que *l'ās* « le myrte » a l'*a* normal, et qu'il est « fort » quand il prend le son de l'*e* ouvert (comme dans le français *mère* à côté de *matrem*) et dans l'arabe *ktēb* « livre »; il devient « total », comme à Beyrout dans *xiyāṭ* pour خياط *xayyāṭ* (*ay* devenu *ı* par les intermédiaires *ey* ou *eï* et *ē*), *wárdi* pour *wárde* وردة; l'*a* atteint de إمالة léger, étant difficile à rendre à cause de sa ressemblance avec l'*a* ouvert, s'est trouvé confondu dans ma notation avec

celui-ci sous le signe a^1; l'*a* atteint de إمالة fort n'a pas encore de signe définitif à cause de l'incertitude qui règne dans l'emploi de *ä* et *ā̈*; quant à l'*a* frappé de إمالة total, il n'y a aucune difficulté à le fixer dans l'écriture, puisque c'est un *i*. — L'*a* teinté de *u* dans le voisinage d'un و peut être rendu par un *o*: ainsi بوّاب peut s'écrire *bowwāb*, sans préjudice des notations *bawwāb* et *bauwāb*, selon que l'on perçoit l'une de ces trois prononciations; dans certains cas a^2 devient *o* sans la présence d'un و, comme dans *morḍā²n* à côté de *mu²rḍā²n*. L'emploi du signe *å* pour rendre un *a* prononcé *o* n'aurait qu'une valeur étymologique, et pour cette raison et aussi pour la raison que ce signe est composé, et qu'un signe composé destiné à l'expression d'un son simple doit être évité, il doit être rejeté; de même pour rendre l'*e* ouvert, un signe plus simple que *ä* ou *ạ̈* devrait être créé; *å* et *ạ̈* (ou *ä*) pourraient servir à rendre respectivement un *a* teinté d'*o* et un *a* teinté d'*e*; mais l'*a* devenu *o* et l'*a* devenu *e* devront toujours être rendus par *o* et par *e*.

Le dialecte de Jérusalem, comme ceux de Damas et d'Alep, prononce la voyelle de la terminaison du féminin singulier comme un *e* fermé et bref, quand elle n'est pas un *a*; par contre celui de la Palestine du Nord a, par suite de إمالة total, converti cette voyelle finale en *i*, comme dans le dialecte de Beyrout; ainsi à Jérusalem, Damas et Alep, شوكة se dit *ušōke* « une épine », à Beyrout *ušawki*. Cette parti-

cularité a son importance dans la division de la Syrie, sous le rapport dialectologique, en deux groupes : celui de l'intérieur, et celui du littoral.

P. 8, *hàda hädi* « hic, hæc » sont des erreurs pour *hâ¹da* et *hâ¹di;* ces pronoms ont partout la longue, sauf au Liban et à Beyrout, où elle est remplacée par une diphtongue : ainsi *háyda* et *háydi*, comme *hayt* هيت y est pour *hāt* هات, « apporte » et *hayk* هيك « ainsi » pour **hāk* هاك qui est dans toute la Syrie changé en *hēk*. — *Moi* et *moije* (à corriger sans doute en *mway* et *mwayye* « de l'eau, eau ») sont le diminutif de *māy* ماى pour *mā'* ماء et signifient proprement « un peu d'eau ». Dans *milaḥ* (lire *mᵊlᵊḥ*) « sel », la voyelle furtive n'est là que par euphonie et pour alléger la prononciation du groupe des deux consonnes finales que la chute de l'إعراب a privées de voyelle, elle n'a donc rien de commun avec le son qui précède le *ḥ* ح dans *rīᵃḥ* « vent », *qabīᵃḥ* « laid, vilain ». L'importance donnée par l'auteur à la voyelle euphonique des groupes de deux consonnes à la fin de certains mots tels que *furun*, *tibin*, dénote pour Jérusalem une prononciation très relâchée, tandis que pour Alep on aurait *fə²rən*, *tə¹bən;* par contre, les notations *il'ud's*, *chub'z*, *kätäb'i* des mots القدس, خبز, كتبت, qui à la différence des deux premiers exemples ne se terminent pas par *n*, donnent lieu de douter que des mots comme تبن, إبن, نقل, بحر soient devenus des dissyllabes, *tibin*, *'ibin*, *nu'ul*, *bahar*, comme on les trouve à tort transcrits dans

divers auteurs : Bauer est beaucoup plus dans le vrai (p. 5 de son *Lehrbuch*, 1897) en écrivant *ibᵉn*, *tibᵉn*, *chubᵉs* « pain », *baḥᵃr*.

La voyelle de الحاجّ « le pèlerin » s'est abrégée, on dit *əlḥajj* qui signifie aussi « le pèlerinage »; de même dans شبّ *šabb* pour شابّ « jeune homme »; par contre, d'après l'auteur, celle de دابّة *dābbe* s'est maintenue longue, ce même mot a conservé au pluriel la voyelle longue avec le *tachdīd* du ب : دوابّ *dawābb*, tandis qu'à Alep on a دبّة *dâbbe* au singulier et دواب *dawāb* au pluriel. Il y a quelques autres exemples de l'abrègement de la voyelle d'un اسم فاعل : *ḥēṭ* حيط qui est pour حائط **ḥā'eṭ*, par les intermédiaires **ḥāyeṭ* et *ḥayṭ* qui se dit sur la côte; *ṭēr* طير « oiseau, pigeon » pour طائر, sur la côte *ṭayr*; *ʿēle* عيله « famille composée de la femme et des enfants » pour عائله, par les intermédiaires *ʿāyle* et *ʿayle*.

Le *u* final à la 3ᵉ et 2ᵉ pers. du pluriel des verbes n'est pas long : *kátabu yəktbu*, ainsi que le reconnaît le Dʳ Löhr, et l'*ū* long final indique la présence du suffixe de la 3ᵉ pers. sing. masc. : ainsi *bibīʿú* (et non *bibīʿū*) « ils le vendent », qui est pour *bibīʿūh* بيبيعوه, avec premier *i* entre bref et long; l'*u* final du pluriel s'allonge aussi par l'adjonction d'un enclitique : *qālúlna* « ils nous dirent ». On aurait pu en dire autant de la désinence *i* du féminin : ainsi *qəlti* « tu as dit », *qəltí* et *qəltīh* « tu l'as dit », *qəltīyon*, *qəltīhon* « tu les as dits ». De même avec les voyelles fi-

nales des noms, lorsque ceux-ci s'affixent un enclitique : *uəfa* شفا « guérison », *uəfā-yi*, *-k*, *-ki*, *-h*, *-ha*, *-na*, *-kum*, *-hum* « ma, ta, etc. guérison ».

A Jérusalem, *ā* devant un و tend à s'abréger en *a* pour former la diphtongue *au* : ainsi جاوب *jauab*, طاولة *ṭaule* (mais à Alep *djâwab* « il a répondu », *ṭâwle* « table »).

On a vu que *aw* ـَو devient *ō* et *ay* ـَي devient *ē* comme à Damas, Alep, en Égypte et dans les dialectes des nomades; mais quand le و ou le ي sont frappés de تشديد la diphtongue persiste en général; exemple : أوّل *'awwal* ou *'auwal*, *'owwal*, حيّة *ḥáyye* « serpent », *xayyāṭ* خيّاط; à la syllabe finale le تشديد se fait percevoir difficilement : ainsi *naw* « tempête », *ḍaw* « lumière », *jaw* « atmosphère », *fay* « ombre », *nay* « crû », qu'on pourrait aussi bien écrire *now*, *ḍow*, *jow*, *fey*, *ney*; là où la dernière radicale était primitivement un *hamze*, elle s'est assimilée au و ou au ي précédent, comme on le voit par ces exemples. A Beyrout, les mots du type خيّاط ont changé *ayy* en *iy* par les intermédiaires *ay* et *ey* : ainsi *xīyāṭ*, *ṣīyád*, *bīyaʿ*.

Morphologie. — Il faut rétablir ainsi la série des pronoms personnels isolés : *hû* « il », *hî* « elle », *'ənt* « tu » masc., *'ənti* « tu » fém., *'ána* « je, moi »; pl., *'əḥna* « nous », *'əntu* « vous », *húm* « ils, elles, eux », et y ajouter les formes allongées employées à la pause : *'ənte* « toi », *húwe* « lui », *híye* « elle », *hənne*

« eux » (et aussi *hə̀mme* d'après le P. Pourrière) : ainsi l'on dit *mı̄n 'ənte*, et non *mı̄n 'ənt*, « qui es-tu? »; cf. aussi la formule bien connue où le conteur s'adresse à son auditeur : يا سيدنا ملا انته *yâ sîdna mə̀lla* (= *mâ 'əlla*) *'ə̀nte*, et non *'ə̀nt*, à cause de la pause.

Le pronom suffixe de la 3ᵉ pers. sing. masc. est généralement *-o* après une consonne, en Syrie : *má'o* « avec lui »; mais à Jérusalem cet *o* s'obscurcit en un son intermédiaire entre *o* et *u*; après une voyelle il est *-h* : *'abûh* « son père ». Celui du fém. est *-a* après une consonne : *jôza* « son mari » et *-ha* après une voyelle : *'abûha*. — Le م final des 2ᵉ et 3ᵉ pers. pl. ne se change pas en ن, comme c'est généralement le cas en Syrie.

P. 12, sur l'accentuation incorrecte des noms et verbes qui s'adjoignent les pronoms suffixes, voir plus haut, page 216.

Le mot possessif *tába'* تَبَع joue en Syrie le même rôle que بتاع en Égypte, متاع au Maghreb, مال et حق chez les Arabes de l'Est; à Alep on dit *əddjaḥəш taba'i* الجحش تبعي « l'âne qui est à moi », à Jérusalem *əlḥmār taba'i*. M. Löhr orthographie à tort *tabâ'* تباع, égaré par l'étymologie qui dérive, sans preuves suffisantes, ce mot de l'égyptien بتاع. A Alep, à Beyrout, on dit *taba'* تَبَع, à Jérusalem aussi, voir *Modern arabic tales*, p. ٧٧, l. 1, et p. ١٣, l. 21. — Un autre nom possessif, *шēt-* شيت, qui est pour *шáyyet-* « la chose de, le bien de, appartenant à », a un pluriel qu'on trouve écrit شوت et شيوت dans ces contes,

p. ١٠٣, l. 17 : شدّ عالخيل شيوتنا « lie (les selles) sur les chevaux nous appartenant »; p. ٩, l. 4 : أنا قتلت النواطير شوت بناتك « c'est moi qui ai tué les gardiens (= eunuques) de tes filles »; p. ٥٠ : اواعيها شوت النوم « ses effets de sommeil, c'est-à-dire son costume de nuit »; p. ١٣٥, l. 23 : اواعي شيوت اللبس « des effets d'habillement ».

P. 13, *hāda* « celui-ci » et *hādi* « celle-ci » doivent avoir la longue sur *hā*; pour le pl. *hādōl* « ceux-ci », que l'auteur écrit *hadōl*, on peut expliquer la perte de la longue par l'allongement de la dernière syllabe et le déplacement de l'accent, comme cela a lieu dans *hadāk* « celui-là », *hadīk* « celle-là », et à plus forte raison dans *hadōlāk*, où la syllabe *ha* est plus éloignée encore de la syllabe accentuée.

L'emploi de l'adjectif démonstratif *ha* devant un nom précédé de l'article, par ex. : *halbēt* « cette maison », est encore une preuve que le dialecte de Jérusalem n'a rien de commun avec celui d'Égypte : d'ailleurs la phonétique et la morphologie prouvent que nous avons affaire à un dialecte syrien.

P. 14, *'áyya* « quel? » invariable au lieu du *'éna*, *'áyna* أينا du reste de la Syrie, paraît être une combinaison du أيّ arabe et du *'áyna* syriaque.

šū (lire شو *šú*) « quoi? » n'a pas les mêmes emplois que *'ēš* ايش; il est formé, comme le *'əšwū* اشّو d'Alep, de *'ēš* abrégé en *'əš* et de *hū* هو; ainsi ايش هو sous la forme abrégée أش هو litt. « qu'est-ce? »

a assimilé son ه à ش; cf. وچّ *wəčč* et وجّ *wəjj* et وشّ *wəuu* pour وجه « visage », qui ont assimilé aussi leur ه après une chuintante; mais, tandis qu'à Alep l'accent dans أشّو pour إيش هو est resté sur la première syllabe, sur la particule interrogative, à Beyrout, Jérusalem et Damas, au contraire, l'accent s'est reporté sur la dernière syllabe, qui est le pronom هو à sens verbal. Le sens primitif de ce mot est « qu'est-ce? » qu'il a conservé à Alep; même à Beyrout, Jérusalem et Damas, le mot شو *uú* ne signifie « quoi? » que dans les cas où on peut le traduire par « qu'est-ce? qu'est-ce que? »; dans les autres cas, par exemple après une préposition, « quoi » se rend par *'ēu*, *'ayu* أيش; exemples : شو بتقول *uū bətqúl* « qu'est-ce que tu dis? », شو فيه *uú fīh* « qu'est-ce qu'il y a? », شو بك *uū bak* « qu'est-ce que tu as? », *uú hắda* « qu'est-ce ceci? qu'est-ce que c'est? », *uú halḥáki* « qu'est-ce que ce langage? », *uú 'ə́smo* « qu'est-ce que son nom, c.-à-d. quel est son nom? ». Mais aux cas obliques, شو est remplacé par ايش : ainsi *'ala 'ēu əlkalām* « de quoi s'agit-il? », *bi 'ēu* ou *'an 'ēu btə́ftəker* (alias *fi 'éu btəftə́ker*) « à quoi penses-tu? »; on dit *qadd-ēu* قدّيش pour *qadd 'éu* قدّ أيش « autant que quoi? à la mesure de quoi? » et non *qadd uū* قدّ شو; on dit *léu* et *la'ēu* « pourquoi? » et non *la-uū*.

On sait que أيش est l'interrogatif usité dans les pays de conquête, de préférence à ما « quoi? » qui est

d'un usage plus restreint : il est évidemment formé de أَيّشيء, qui devait avoir l'accent sur la particule interrogative : *'áyy-chayy*, de sorte que شيء est devenu un simple enclitique et s'est réduit à un ش, comme dans مش *muu* « ce n'est pas » pour *موش, composé lui-même de مو = ماهو et de la particule ش = شيء. *'éu* « quoi? » est un des rares exemples de *-ayy* contracté en *é* par l'intermédiaire de *-aiy* et *-ēy*, au même titre que *sēd* devenu *sīd-* et *uēt* « chose de ».

Le mot *uú* شو = *'ēu* + *hū* est un exemple du déplacement de l'accent de la syllabe interrogative sur le mot déterminant; ainsi à Alep *uqadd* شقدّ « combien » est pour *'ēu* + *qadd* qui est la forme inverse de *qaddéu* قديش = *qadd* + *'ēu*; et aussi *ulōn* شلون « comment » = *'ēu* + *lōn*, litt. « à la manière de quoi? »; même déplacement de l'accent dans le français *combien? comment?* et le persan *čūn* چون = *či* + *gūn*, litt. « à la manière de quoi? ». Si l'arabe litéral كَمْ « combien? » est composé de *ka* + *mā* « comme quoi? », on remarquera que l'accent du mot n'occupe pas la particule interrogative.

P. 15, *isi* (lire *'ǝui* إشي) « chose », pour شيء, est un curieux exemple de la puissance du principe de trilittéralité de la langue vivante.

P. 16. *Conjugaison.* — Les verbes sains dont le passé (الماضي) est vocalisé d'après le wazn *fa'al* فَعَل ont la 3e pers. fém. sing. entièrement vocalisée فَعَلَت :

kätäbät « elle écrivit », tandis que ceux du wazn فعل *fiʿil* (lire *fəʿel*) suppriment la voyelle de la 2ᵉ radicale et font فِعْلَت : *fihmit* « elle comprit », lire *fəhmet*.

L'aoriste (المضارع) sans ب, est l'aoriste subjonctif de la langue vivante, tandis que l'aoriste avec ب en est l'aoriste indicatif. — A l'aoriste sans ب la 1ʳᵉ pers. sing. a pour préformante un *hamze* vocalisé en *a* : ainsi *'áktob* أَكتب (Löhr écrit *aktub*); aux autres personnes la voyelle est *ə*. Pourquoi? la conservation de la voyelle de la 1ʳᵉ pers. sing. a une importance morphologique, le *hamze* étant considéré comme trop fragile ou comme insuffisant pour caractériser cette personne, tandis que les autres personnes sont assez caractérisées par la consonne de leur préformante sans que la fixité de la voyelle garde une réelle importance. A Jérusalem, à Alep, on dira *bəddi 'áktob* « je veux écrire, il faut que j'écrive », mais à Beyrout : *báddi əktob*. — A l'aoriste avec ب, la rencontre de cette consonne *b* et des préformantes des personnes a amené quelques modifications : la chute complète du ي dans le préf. *yə-* de la 3ᵉ pers. sing. masc. et de la 3ᵉ pers plur. des deux genres, quand ce *ye* serait suivi de deux consonnes; ainsi au lieu de *b* + *yəktob* au sing. et de *b* + *yəktbu* au plur., on dit *bəktob* « il écrira » et *bəktbu* « ils écriront », de même à Alep; mais à Beyrout et Damas, les formes *byəktob* et *byəktbu* sont usitées sans modifications. A la 1ʳᵉ pers. sing., *b* + *aktob* donne *báktob* sans *hamze* « j'écrirai », à Jérusalem et à Alep, mais à Beyrout

et à Damas : *bəktob*; d'autre part la 3ᵉ pers. masc. étant *byəktob* à Beyrout et non *bəktob*, on comprend que la confusion n'était pas possible entre la 3ᵉ pers. et la 1ʳᵉ pers. sing. — A la 1ʳᵉ pers. plur. la rencontre du préfixe ب et de la préformante ن n'a donné lieu à aucune modification : *bnəktob* « nous écrivons », mais à Alep à côté de cette forme on a *mnəktob* avec assimilation partielle de ب à م sous l'influence de la nasale ن; et à Beyrout on n'emploie que *mnəktob*.

L'impératif a au sing. : *'əkteb* et *'əktob* pour le masc., et *'əktəbi* pour le fém.; au pl. : *'əktəbu*; les autres dialectes de Syrie et de Palestine ont à côté de cette forme d'impératif une forme sans *hamze* initial et avec allongement de la voyelle radicale au masc. sing. : *ktōb* « écris », *msīk* (à Alep *msēk*) « saisis »; il est une formule qui en réunit quatre, ainsi : *kōl* « mange », *urāb* « bois », *lbēs* « habille-toi », *flēs* « fais faillite », qu'on pourrait orthographier ainsi : كول شراب لباس فلاس.

Les verbes qui sont du wazn فعل pour le passé, se subdivisent en trois wazn différents pour l'aoriste : 1° *fáʿal yəfʿol*, 2° *fáʿal yəfʿel*, 3° *fáʿal yəfʿal*. Ceux du premier paraissent être les plus nombreux; ceux du deuxième sont surtout des verbes de la forme أفعل يفعل qui ont perdu dans la langue vivante le *hamze* caractéristique de la IVᵉ forme. Certains verbes appartiennent à deux wazn différents. D'autres varient de wazn d'un dialecte à l'autre. L'aoriste en *e* (= ancien *kasra*) est plus fréquent à Alep chez les

nomades que chez les *ḥaḍar* : ceux-ci préfèrent l'aoriste en *o*; de même dans les noms à la dernière syllabe quand elle est fermée : ainsi *ḥəṣrom* « verjus » à Alep, *ḥəṣrem* chez les Arabes. A Jérusalem, contrairement à l'usage d'Alep, on paraît préférer la voyelle *e* fermé que malheureusement l'auteur persiste à rendre par *i* : ainsi *ʿázam yəʿzem* « inviter », *xátam yəxtem* « sceller, cacheter », *ʿázar yəʿzer* « excuser », *ḥásab yəḥseb* « calculer », *nákar yənker* « nier », *sáraq yəsreq* « voler ».

Les verbes dont le passé est vocalisé avec deux *kasra* ont soit *a* soit *i* (lisez *e* fermé) à l'aoriste, d'où deux wazn : 1° *fəʿel yəfʿal*, ceux-ci sont les plus nombreux; 2° *fəʿel yəfʿel*. La vocalisation systématiquement uniforme suivie par l'auteur n'a qu'un intérêt théorique, car dans la pratique personne ne prononce *miriḍ ṣiʿib wiṣil ṭiliʿ ḍiḥik ḥiḍir*, parce que : 1° la présence d'une emphatique suffit pour assourdir toutes les voyelles d'un mot, le *i* comme le *a*; 2° une voyelle intérieure tend à s'abréger et par conséquent à perdre la netteté de son timbre, ainsi le *kasra* se dégradera en *ə*; 3° un *i* bref dans une syllabe finale fermée passera à l'*e* fermé. Conclusion : ces verbes doivent être prononcés : *mə²reḍ*, *ṣə²ʿeb*, *wə²ṣel* et *wúṣel*, *ṭə²leʿ*, *ḍə²ḥek* et *ḥə²ḍer*.

Les verbes عرف et عمل seraient à Jérusalem *ʿirif* et *ʿimil* (lire *ʿəref* et *ʿəmel*) au passé, et *jiʿrif* et *jiʿmäl* (lire *yəʿref* et *yəʿma¹l*) à l'aoriste; mais à Beyrout, Alep, etc., ils ont la voyelle *a* au préfixe de l'aoriste : *yáʿref*, *yáʿmel*.

P. 22. Quand un mot est précédé de la négation *lā* ou *mā*, ce serait ce mot au lieu de la négation qui porterait l'accent : *lā tisriq* « ne vole pas », et l'addition du ش, qui est le complément de la négation comme *pas* l'est de *ne* en français, ne modifierait pas l'accent du verbe : *lá tisriq'š*. Ces règles, que l'auteur ne formule pas mais qui découlent des exemples qu'il donne, sont en contradiction avec les faits : il aurait fallu accentuer *lā́ tisriq* et *lā́ tisriq'š;* d'ailleurs il accentue *mā katábš* « il n'a pas écrit », puis par une inconséquence singulière *mā báktubš* « je n'écris pas » *lā tnâmū́š* « ne dormez pas » (p. 23) et *mā ʿindū́š* « il n'a pas », *mā ʿindī́š*, *mā maʿī́š*, *mā-lī́š* « je n'ai pas » (p. 84), et *mā ḍarábtnīš* « tu ne m'as pas frappé ». Il règne ici un véritable chaos. Peut-on admettre une forme comme *mā ḍarabúnīš* « ils ne m'ont pas frappé »? De deux choses l'une : ou l'on dit *mā́ ḍarabúniš* avec *ú* long et accentué et *i* atone et moins long que *ū*, ou bien *mā́ ḍarabūnī́š* avec *ī* long et accentué et *ū* précédent atone et un peu moins long que *ī*.

La voyelle *u* de la négation *muš* (= *muu* مُش) est généralement considérée comme brève. Cette négation n'est pas usitée à Alep où l'on dit *mū* مو et *mā-hu* ماهو : mais, fait curieux à noter, un *ḥalabi* qui emploie le mot *muu* مُش le prononce *māw* موش. — Le ن parasite qui s'est introduit dans les formes *mānak* *mānek mānhum*, qui s'emploient au lieu de **mā + k*, **mā + ki*, **mā + hum*, s'est dégagé de la forme *māni* مانی « je ne suis pas », sous l'influence d'une fausse

étymologie : en entendant *māni* on l'a divisé par la pensée, non pas en *mā* + *ni*, mais en *man* + *i*, en prenant cet *-i* pour le suffixe possessif des noms comme dans *ktāb-i* « mon livre », tandis qu'en vérité *māni* est composé de la négation ما et du suffixe personnel régime *-ni* ني, la négation s'étant attribué la force verbale; on a créé ainsi un nouveau radical *mān*, d'où sont sorties d'abord les formes précitées *mān-ak*, *-ek*, *-hum*, puis les formes *mān-nak*, etc., avec *n* redondant.

Le nom auxiliaire des verbes au présent *ʿammāl* s'annexe, paraît-il, les pronoms suffixes : *ana ʿammâli aktub*, *int ʿammâlak tuktub* : je ne pense pas que cette bizarrerie se retrouve dans d'autres dialectes.

A signaler les infinitifs du wazn فَعَلَان des verbes أجوف : 1° *dawabán*, *dawaxán*, *rawaḥán*, des verbes concaves par و *dāb* « se fondre », *dáx* « avoir le vertige », *dár* « se tourner », *ráḥ* « s'en aller »; 2° *ḍayaʿán*, *fayaqán*, *jayabán*, *ṭayarán*, *ġayabán*, des verbes concaves par ي *ḍāʿ* « se perdre », *fáq* « s'éveiller », *jáb* « apporter », *ṭár* « s'envoler », *ġáb* « s'absenter ». Ce type d'infinitif se trouve aussi dans les verbes dits معتلّ اللام ou ناقص : *harayán*, *ġafayán*, *ġalayán*, *ṣaḥayán*, *mafayán*, *siwán*, de *hára* « user », *ġəfi* « s'endormir », *ġəli* « faire cuire », *ṣəḥi* « se rassénérer (le temps) », *məfi* « se guérir », *sáwi* « valoir ».

La conjugaison des verbes مهموز الفاء présente à l'aoriste une particularité propre au dialecte de Jérusalem : le changement de *ā* en *ō*; ainsi *'ákal* fait

yŏkul « il mangera » et à l'aoriste avec ب *bŏkul; 'áxad* fait *yŏxud* « il prendra », tandis qu'ailleurs, notamment à Alep, on dit plus régulièrement *yākol* et *byā-kol*, *yāxod* et *byāxod;* mais à la 1[re] pers. sing. *'ákul* et *bákul* (*sic*), au lieu de *'ākol* et *bākol*.

Les deux verbes « *mediae* a » c'est-à-dire مهموز العين sont *sá'al*, aoriste *yis'al* « interroger », et *yi'es*, aoriste *yi'as* « désespérer ». Le D[r] Löhr les orthographie *saal jisal* et *jiis jîas*, sans *hamze!*

P. 40. C'est une faute que d'écrire *mṛaṭṭayîn*, *mṛaṭṭayât*, car si l'*á* du singulier *mġaṭṭáye* s'est abrégé en perdant l'accent au pluriel, il n'est pas devenu entièrement bref; il faut écrire *mġaṭṭāyín* « couverts » et *mġaṭṭāyát* « couvertes », en faisant remarquer que cet *ā* est moins long que le *í* ou le *á* qui le suit; l'abrègement total du premier *a* du démonstratif *hāda hādi* dans *hadák* et *hadík* est une exception à une règle qui n'a pas encore été formulée.

P. 41. La forme تفعّل conserve la voyelle du ت au passé : *tafá''al*, qu'on élide ailleurs, à Alep et Beyrout *tfá''al*. A relever la bizarrerie de l'orthographe *tämäššäṭ* « se peigner »; si *ä* = *a*[1], le *ṭ* doit être devenu *t*.

P. 43. Les verbes concaves de la forme فاعَل et تفاعَل abrègent la voyelle du ف : ainsi *jauab, tauab* et *tätauab*, *šauar*, *ḍaian;* mais à Alep elle est maintenue : *djāwab* جاوب « répondre à », *əttāwab* تناوب « bâiller », *šāwar* شاور « consulter », *ḍāyan* ضاين « durer (étoffe) », ce dernier verbe est emprunté au turc.

P. 44. L'auteur a confondu *láqa* لقى « trouver » et *láqa* لاقى « aller à la rencontre de, au-devant de », ces deux verbes se confondent à l'aoriste seulement; le verbe signifiant « trouver » suit la Ire forme au passé et la IIIe à l'aoriste : *láqa* لقى, aoriste *iláqi* يلاقي.

P. 48. Dans le verbe *əttåkal*, aoriste *yəttåkal* يتاكل, participe *məttåkel* متاكل « être mangeable », l'allongement de la voyelle de la première radicale *ā* paraît être dû à un compromis entre le syriaque et l'arabe; ce verbe ne s'emploie qu'à l'aoriste et au temps qui en dérive, le participe; de même de *əttāxad*; on dit *bəttåkal* « c'est mangeable », et *má bəttåxad* ما بتّاخذ « il n'est pas répréhensible »; si ce dernier mot était purement arabe on aurait dit à l'aoriste *bəttàxed* et *yəttàxed* يتّخذ = ar. l. يُتَّخَذ. Ces deux verbes sont usités en Syrie et en Égypte. — L'auteur aurait bien dû nous renseigner sur la position de l'accent dans les verbes de la VIIIe forme de son dialecte.

P. 52. A signaler les deux verbes *əstánna* « attendre » et *əstráyyaḥ* « se reposer » résultant de la combinaison d'une Ve et d'une Xe forme.

Le verbe doublement faible *'àdja* إجا « venir », à Jérusalem *'àja*, s'est reformé sur son aoriste; le classique يجيء *yadjī'* devenant régulièrement en arabe vulgaire *yidji* يجي par la chute du *hamze* final et l'abrègement de la voyelle radicale devenue finale, ce verbe rentrait dans la catégorie de *yá'i* يعي aoriste

de *wəʿi* وعي, à première radicale faible éliminable à l'aoriste, un *hamze* initial est venu jouer le rôle de première radicale, comme dans *'īd* إيد après la contraction de يد *yad* en *yd*, *īd*. Mais à Jérusalem l'aoriste est plutôt *yīji* que *yīji*, M. Löhr écrit *jiği* (=*yīji*); *iği* (=*īji*) serait une variante de *äği* (=*'āji*), ne serait-ce pas plutôt une 3ᵉ pers. sing. masc., et *bîği* (lire *bīji*) non une 1ʳᵉ pers. sing. « je viendrai » mais une 3ᵉ « il viendra »? La conservation du *hamze* aux personnes du passé à désinence consonantique est étrange : *iğîl*, *iğîti*, *iğîtu*, *iğîna*, lire *'ijît*, etc.; on a ordinairement en Syrie *djt-t*, *-ti*, *-tu*, *-na*. Le participe est *jéy*, fem. *jëiye*, pl. *jëiyīn* et *jëiyât*. L'infinitif a été omis.

Le verbe *wáfa* وفى « s'acquitter de » fait à l'aoriste *yūfi*, *tūfi*, *'ūfi*; pl. *yūfu*, *tūfu*, *nūfi*; impératif 2ᵉ pers. sing., *ūfi*, pl. *ūfu*.

Le verbe *wiʿi* (lire *wəʿi*) « 1° prendre garde, 2° s'éveiller », fait à la 3ᵉ pers. sing. fém. du passé *wiʿit*, lire *wəʿit*, pour *wəʿyet* = وَعِيَت avec *ye* réduit à *i*; 2ᵉ pers. sing. masc. *wʿtt*, ou mieux *uʿtt*; 3ᵉ pers. pl. *wiʿu* pour *wəʿyu* = وَعِيُوا; à l'aoriste *yáʿi*, *táʿi* (au lieu de *yəʿi*, *təʿi*, à cause du ع qui a une prédilection pour le fatḥa), et 1ʳᵉ pers. sing. *äʿi*, lire *'áʿi* أَعِي; pl. *yáʿu*, *táʿu*, *náʿi*; à l'impératif, *úʿa* et *óʿa*, fém. *úʿi*, pl. *úʿu*; au participe *wâʿi*, fém. *wāʿya*, pl. *wāʿyīn* et *wāʿyât*; à remarquer que les اسم فاعل en *ât* au pl. sont moins des participes que des adjectifs.

P. 54. *Formes nominales.* — La distinction entre les *wazn fiʿl* et *fuʿl* pour la langue vivante a quelque chose d'arbitraire, car le *kásra* et le *ḍámma* n'y ont pas conservé leurs valeurs théoriques *i* et *u* dans une syllabe terminée par deux consonnes. Car si l'on ramenait aux trois voyelles de l'arabe classique tout le système vocalique de la langue parlée, on n'éprouverait aucune difficulté à identifier le *fatḥa* et ramener le mot *xall* « vinaigre » avec *a* normal à خَلّ, *talj* « neige » avec a^1 à ثَلْج, *ṣaʿb* « pénible » avec a^2 à صَعْب; mais l'identification des voyelles des mots suivants serait forcément peu sûre: *xəll* خلّ dans *mál(h)a xəll ʿalləbəs* « elle ne porte pas bien la toilette »; cet *ə* neutre est intermédiaire entre *i* et *u*, c'est un *ə* normal, et il faudrait orthographier خِلّ et خُلّ; les mots comme *jə*¹*ld* « peau », *jə*¹*ns* « genre », *tə*¹*fl* « marc de café », qui ont un *ə*¹, voyelle plus voisine de *i* que de *u*, pourraient être ramenés au wazn فِعْل; les mots *də*²*hər* « midi », *lə*²*ṭf* « gentillesse », *ṭə*²*uṭ* « cuvette », *mə*²*uṭ* « peigne », avec leur *ə*² voisin de *o* ou de *u*, pourraient être rangés sous le wazn فُعْل, par à peu près et avec une augmentation légère de la durée réelle de leur voyelle; les seuls mots en effet qui sans contestation pourraient être ramenés aux wazn فِعْل et فُعْل sont ceux qui ont comme première radicale une consonne faible ي ou و mue par une voyelle autre que le *fatḥa* :

ainsi *wuld* وُلد « enfant », autre forme de *walad* dans la formule *lawuld wuldak* « (je t'enrichirai) jusqu'à l'enfant de ton enfant, jusqu'à tes arrière-neveux ».

Les mots du wazn فَعْل à 2e rad. faible ou *hamze*, la remplacent par un *ā* : *bāb* باب et *kās* كاس avec *ā*[1] ; *jār* « voisin », *gāz* « pétrole », *nār* « feu », *fār* « souris », collectif, *rāṣ* « tête » avec *ā*[2].

P. 55. *Hudú* « calme, silence » doit être corrigé en *hudú* avec ـُوّ final, comme *ʿadú* عدُوّ, avec un deuxième *w* latent qui reparaît devant une voyelle, *ʿadúwak* عدُووك pour عدُوّك **ʿaduwwak*. *ʿinib* doit être lu *ʿəneb* عنب « raisin », avec *e* fermé, en Égypte *ʿaneb*.

P. 57. *Šoraba* et *šorba* « soupe » est une erreur pour *wŏraba* et *wŏrba* شُوربا, parce qu'un *o* bref et accentué dans le corps d'un mot, et surtout dans une syllabe fermée, est une impossibilité.

Les mots des wazn فِعَال et فُعَال sont devenus فْعَال, et le son vocalique que prend parfois le ف est purement euphonique et n'est pas une voyelle entière comme un *kasra* ou un *damma*, mais un *cheva compositum*, c'est-à-dire un son furtif de timbre incertain se rapprochant de l'euphonie générale du mot. On ne dit pas *ruxâm* رخام (Löhr *ruchâm*), mais *rxām* et *rəxām* ou *ruxām*, de même *rkāb* ركاب, *ḥmār* حمار. Quand un mot comme لِسان a deux prononciations, l'une est populaire comme *lsēn* ou *lsā*[1]*n*, quelquefois *lisān* ; l'autre est savante comme *līsān* ليسان, avec *kasra* allongé, mais il n'y a pas d'exemple d'un mot فِعَال ;

c'est à tort que M. Löhr écrit *lisân;* autre exemple : le mot savant الوِصَال, dans les chansons d'amour et les *mawwāl,* se prononce الوِيصال *lwīṣāl;* vulgairement on eût dit *luṣāl.*

Les wazn فَعِيل et فَعُول dont le ل ou 3e rad. est une lettre faible, ou bien conservent l'accent sur la finale en transformant le تشديد en un allongement de la voyelle, comme dans *ʿadū* pour *ʿadūw* « ennemi », de عَدُوّ; *waṣī* pour *waṣīy* « tuteur », de وَصِيّ; ou bien, rejetant le تشديد, allègent la syllabe finale de manière à reporter l'accent sur la pénultième, comme dans *nábi* « prophète », de نبيّ; *qáwi* « fort », de قويّ; *rádi* « mauvais », de رَدِيّ pour رديء après assimilation du *hamze* à un *y* ي; au fém. de ces mots, l'accent a été conservé sur la syllabe du تشديد, et celui-ci a été transformé en un allongement compensatif de la voyelle : *qawīye* « forte », pour *qawíyye.*

P. 60. Les mots savants commençant par un ظ l'ont paraît-il remplacé à Jérusalem par un *z* ز : *zālem* « oppresseur », *zāher* « évident », *ʿazīm* « grandiose », *zarīf* « élégant », *nēzem* « ordonnateur ». — L'exemple de *ṭâse* « coupe de métal » est étrange : faut-il prononcer *ṭéṣe?* Si *â* = *ā*[1], le *ṭ* n'est pas plus possible que dans *tämaššäṭ* « se peigner » de la page 41. A Alep, on a *ṭâ²ṣe* طاصه avec extension de l'emphase de ط à la sifflante, malgré le إمالة de la voyelle finale; il est bon de remarquer que l'emphase n'est pas incompatible avec le إمالة; ainsi, à Alep, on dit *ḍéreb*

ضارب « ayant frappé », *ṭéṣeṣ* طاصص « ayant vu », de même que le ترقيق n'engendre pas toujours le إمالة.

P. 61. *Raġġâl* « vir » est une erreur pour *ri*... ou *ru*..., car la forme رجّال n'a nulle part le *fatḥa* : ainsi à Beyrout on a *rəjjél*, à Alep *rəddjél*, à Damas *rəjjäl*, avec *ə* voisin de *i*; chez les *Fāllah* de Jérusalem, *rədjdjāl*, avec *ə* voisin de *u*; en Arabie (à ʿOman), *reggāl*; la forme راجل est propre à l'Égypte, *rāgel*, avec *e* très fermé, et à la Tripolitaine, *rājel*.

P. 61. La traduction de طاحونة « eine (einzelne) Mühle » est erronnée, car طاحون *taḥūn* n'est pas un collectif; il signifie « moulin », et *ṭāḥúne* « moulin de ménage, moulin à main »; ici le ة *-e* final n'est pas le suffixe des noms d'unité, mais de certains diminutifs.

P. 62. Les mots جوهر *jōhar* « pierres précieuses », collectif, et زيبق *zēbaq* « mercure », sont des emprunts faits par l'arabe à une langue sémitique (probablement à l'araméen à cause du ق du dernier mot correspondant au *k* final pehlevi). Le و de جوهر et le ي de زيبق, loin d'être épenthétiques, sont primitifs, puisqu'ils se retrouvent en persan et en pehlevi. Mais si l'on veut trouver en arabe des mots où le redoublement de la 2ᵉ radicale a été remplacé par l'insertion d'un و ou d'un ي devant elle, on peut citer les verbes libanais *ʿáwkar* pour *ʿákkar* « troubler (l'eau) », et *ṭáylaʿ* pour *ṭallaʿ* « faire monter, faire sortir ».

La vocalisation de mots comme فلفل « poivre », بلبل « rossignol », et مشمش « abricots » n'est certaine-

ment pas *filfil*, *bulbul*, *mišmiš* ou *mušmuš*, mais plutôt *fəlfel* (avec *ə* voisin de *e* fermé, et *e* intermédiaire entre *e* fermé et *i*), *bəlbol* (avec *o* fermé, et *ə* entre *u* et *eu* français), etc. — قبقاب « patins de bois pour femme » et صفصاف « saules », coll., avec voyelle $ə^2$ de la 1re rad., à Alep *a* : *qabqā²b* et *ṣa²fṣā²f*. — Remarquer *'ébas* pour *'áybas* « plus sec », comparatif de *yā¹bes* « sec ».

P. 64. *Mahqame* « Gericht », lapsus pour *máḥkame*. — *mósäm* « Ernte » ne serait-il pas pour *mősem* avec *e* fermé = *kasra*? — *miftâḥ* et *muftâḥ* « clé » sont pour *məftâḥ*.

P. 65. Dans *michlâje*, *mrâje*, *miqlâje*, *muṣfâje*, *â* doit être pour *é* avec le son *e* ouvert (l'ambiguité du caractère *â*, qui sert à rendre *ā¹* et *ē*, est déplorable), car *mə²ṣfā¹ye* est impossible; lire *məxléye* « sac-musette de mendiant », *mréye* « miroir », *məqléye* « poèle à frire », *məṣféye* « passoire ». — *Qurân* est pour *qur'ân* « Coran » et mieux *qə²r'ā²n*, ce mot qui est savant se prononce littérairement. — *ǧōʿân* (= *jōʿā²n* جوعان) « ayant faim », cf. Beyrout *jūʿân*, Alep *djūʿân*.

P. 66. *Qasṭar* « Röhre », cf. à Alep *qásṭal* قصطل « fontaine ou abreuvoir public alimenté par un canal d'eau douce ». — *zaʿrūr* « Weissdorn (aubépine) », à Alep *zaʿrúr* « azerolle », à Beyrout « espèce de nèfles ». — *qarafṣ* « Gewürz (épices) » serait-il un compromis entre *karafs* كرفس « céleri » et *qárfa* ou *qərfe* « canelle »? — *mantūr* vient de l'arabe litt. منثور.

P. 67. *Namusīye* « lit de fer, à moustiquaire ou

non » dérive de **nammūs*, altéré en *nāmūs* « moustiques », par attraction de son homonyme *nāmūs* « honneur, vertu (des femmes) ». — *ẓabṭīye* avec ظ « gendarme » est de formation turque, c'est un fém. sing. à sens d'abstrait ou de pluriel.

P. 68. *Rāhbâni* « Mönchsleben » (*sic*), au lieu de *ráhbane* رهبنه — *ḥsēn* ne doit pas être traduit par son sens étymologique de « petit Ḥasan », mais être rendu par Ḥsēn ou Ḥoseyn. — *zraijir* « petiot », mais en Syrie et en Égypte *zġáyyar* زغيّر, est le diminutif de *zġīr* زغير, pour صغير. — *bayy* « petit père », *xayy* « frérot », *mēme* « mèrette », *dayyāt* « petites mains », sont des diminutifs qui ont perdu leur *hamze* initial : *bayy* est pour **'bayy* = أُبَيْو, *xayy* pour **'xay* = أُخَيْو, *mēme* pour **'mēme* = أُمَيْمَة dimin. de أمّ, *dayyāt* دَيّات, pl. de **dáyye* inusité, pour **'dáyye* = أُدَيّوة, diminutif irrégulier de إيد transformé en إدي pour la commodité de la formation, ou peut-être de إيدَيْ *'iday-*, duel à l'état construit de *'īd*. — *xáyye* خيّه « sœurette » est le fém. de خيّ *xáyy*, et non le diminutif de اخت. — *dēn* دين « oreille », et à Beyrout *dáyne* دينه, sont pour أُذين et أُذَيْنه. — La chute du *hamze* initial de ces diminutifs a été entraînée par celle du *ḍamma* de cette lettre (فُعَيْل devenant en ar. vulg. فْعَيْل ou فْعِيل *f'ayl* ou *f'ēl*), qui n'est guère prononçable sans voyelle.

P. 70. Le pluriel en *-īn* des mots فعّال n'a pas le *ʾamāle* fort qu'on remarque à Alep : *fəʿʿēlīn*, à côté du pl. en *-a* ou *-e* : *faʿʿāle* ou *faʿʿāla*.

جديد « neuf » fait au pl. *ǧúdud* et *ġdâd*, lire probablement *jədod* et *jdēd*, de même à Beyrout; à Alep *djədad*, en Égypte *gudād* et *gúdad*. A noter que *o* dans une syllabe finale fermée par une seule consonne est clair et ouvert à Alep et sourd à Jérusalem; parallèlement *e* fermé est plus ouvert à Alep et tire sur le *e* ouvert, tandis que dans le Sud il tire sur le *i*.

Les pluriels فُعُل n'ont la forme monosyllabique qu'à Alep : *kteb* pl. *kətob* et *kətəb*; à Jérusalem, Beyrout, etc., *kútub*; *lḥēf* « couverture de lit piquée », pl. *ləḥf*; à Jérusalem et Beyrout, *lḥāf*, pl. *luḥuf*; de *ṭarīq* طريق « route », est venu *triq* تريق « fois », pl. *tərəq* ترق; *rasūl* « apôtre », pl. *rəsl*; à Jérusalem et Beyrout, *rúsul*.

Les pluriels فِعَل et فُعَل des noms sains sont devenus *fə́ʿal*, ex. : *qəbab*, *ʾəbar*, *məqaf*, de *qəbbe* « coupole », *ʾəbre* « aiguille », *máqfe*, à Alep *məqfe* شقفة « morceau ». Avec les noms de racines concaves, *ə* devient *i* bref devant un ي et *ú* bref devant un *w*; ex. : *ḥiyal* حِيَل, *xiyam* خِيَم, *riyaš* رِيَش, de حيلة « ruse », خيمة « tente », ريشة « plume »; avec *u* : *dúwal* دُوَل, *ṣúwar* صُوَر, *búwam* بُوَم, *fúwaṭ* فُوَط, de دولة « puissance », صورة « image », بومة « hibou », فوطة « pagne de bain ». Dans ces noms, la présence de la consonne faible a contribué au maintien de la voyelle

primitive *kasra* ou *ḍamma*, qui s'est altérée au contraire dans les pluriels des noms sains.

P. 73. Pourquoi rendre جَبَل et جَمَل, le premier par *ǧebel* et le second par *ǧämäl?*

Les pluriels أَفْعِلَة sont devenus أفْعْلَة *'əfʿle* avec une voyelle furtive avant ou après le ع : le pl. de دوا « médicament » est أَدْوِيَة *'ədw(i)ye* c'est-à-dire *'ədwiye* et *'ədwye* ou *'ədaye*; le pl. de *ḥṣān* n'est certainement pas *aḥṣine* mais *'əḥṣəne*, qui est plus conforme à la phonétique, qui dit *fəhmet* « elle comprit », *ʿajəle* « hâte », *sáməke* « un poisson ».

P. 77. *Ba¹ndúq* بندوق, pl. *ba¹na¹díq* بناديق, qui se retrouve à Jérusalem comme à Beyrout, Alep, etc., est peut-être un emprunt au pehlvi *bandak* « esclave » par le syriaque qui transforme le *k* final en ق, ex. : زيبق، رستاق، رزق، سوق، خندق.

Les noms de nombre composés avec عشر, c'est-à-dire ceux de 11 à 19, perdent la finale *-ar* dès qu'ils ne sont plus suivis d'un substantif : *sabaṭ ʿašar sene* « 17 ans », mais *issene sabaṭʿaš* « l'an 17 »; de même à Beyrout; à Alep, la forme écourtée est la seule usitée dans tous les cas.

PP. 81 et 82. *Balâ* « ohne » ainsi écrit est pour *balâ(h)* « sans lui, sans cela », et s'emploie comme adverbe; comme préposition, il s'écrit *bála;* on sait que ce mot est pour بِلَا « avec ne pas de... », il aurait donc fallu écrire : *bála ḥalib*, et non *balâ ḥalib* ou *balâ ḥalīb*. — *ibû* et *ilû* sont certainement des fautes

grossières; dans toute la Syrie on dit avec le *hamze*: *ʾilu* et même *ʾəlo*, avec *ə* et *o* plus ou moins fermé; s'il existe quelque chose qui ressemble à *ibū*, ce doit être *ʾəbo*, car à Alep on dit *mā ʾəbni ui* مابني شي « je n'ai rien », à la 1re pers. Ce *hamze* prosthétique est de même nature que celui de *iši* « chose » (lire إشي *ʾəui*), et peut-être que celui de *ʾīd* إيد « main ».

ʿala على se réduit souvent à *ʿa* عـ (et non *ʿā* عا), sauf devant les suffixes personnels : *rāḥ ʿabēto*, *rāḥ ʿa-lbēt;* ce *ʿa* se retrouve dans toute la Syrie, et même dans l'Arabie du Sud.

Mən من, préposition, perd sa voyelle devant l'article : *mn-əlbēt;* mais à Alep seulement, il se réduit à م *m* : *m-əlbet*, et dans quelques locutions : *m-ḥáqqa* « au fait! à propos! » pour *mən ḥáqq ha*. La voyelle de من se conserve devant une consonne : *mən hōn* « d'ici », à Jérusalem, à Alep, etc.,.

Il règne une certaine confusion sur la quantité et le timbre des diverses espèces d'*i*. Ainsi l'*i* de l'article dans *lilmdine* est différent de celui de *fi* dans *fi qurne* في قرنه. La voyelle des prépositions لِ, بِ, فِي, suivies de l'article, est très brève et cesse d'être un *kasra*, qui est un *i* de timbre net, bref de quantité et de nature théorique, pour devenir un *ə;* l'*i* de ces mots se maintient devant un mot commençant par une seule consonne; ex. : *bi-Ḥálab* « à Alep », *fi-qə̄rne* « dans un coin », *li ʿīd əlmīlād* « jusqu'à la fête de Noël », car alors il devient demi-long, comme dans *biqūm*, *bikātteb*, et dans le français *filet*, et à la fin des mots

quand il n'est pas accentué : *bĕti*, *rŭḥi*, *rəḥti*, *maṣâri*, *ḍarábni;* dans *ləḥitak* où *i* = *yə*, *xiyam*, *ḥiyal*, où *i* = *ə* à cause du *y* qui suit. Cet *i* demi-long peut devenir. franchement long quand parfois on veut insister sur sa durée, en disant *bīqúm*, *bīqîm*, *bīkátteb*. L'*i* est franchement long quand il est accentué, comme dans *fî* pour *fîh*, et *fîha*, et dans le français *bénir*. L'*i* long, quand la syllabe qui le renferme vient à perdre l'accent, peut s'abréger en un *i* demi-long : comparez *frandjîye* « Européenne », avec *i* long et accentué, et son pluriel *frandjīyât*, où *i* devient atone et se prononce long et demi-long, selon les dispositions de la personne qui parle; l'ī de *mītén* « deux cents » est moins long que celui de *mîye* « cent ». L'*i* accentué de mots comme *xíyam* خِيَم, *ḥíyal* حِيَل peut être considéré comme bref à cause de l'étymologie, et comme demi-long à cause de l'impression nette de son timbre; c'est ainsi qu'il sera souvent difficile de démêler la quantité exacte de *yidji* « il viendra » : que l'*i* soit bref, c'est certain, que parfois il soit demi-long, c'est aussi un fait, mais ce serait une erreur de le considérer comme franchement long : les faits ont une latitude pour se produire qu'il ne faut pas franchir sous peine d'erreur.

P. 83. Locution à noter *ʿalyóm yiṣuḥḥ-li* « quel bonheur, si je pouvai avoir . . . »

P. 84. *bilaṛlab* « meistens » sans *hamze* est impossible. — *bälâš* « umsonst », formé de بلاشىء « sans rien », avec شىء devenu enclitique comme celui des

négations مش...ما, مُش, etc. — *ḥalwaqt* et *ḥallaq* « jetzt » sont deux lapsus : *halwáqt* (= *ha*+*lwaqt*) est devenu *hállaq* هلّق par assimilation du و au ل ; *hallaqtēni* et *hallaqtēn* usités à Alep ont conservé le *t* qui a disparu entièrement dans *hállaq*. Quant à la forme *halqḗt* usitée en Palestine, elle suppose un composé analogue *ha* démonstratif + *l* article + *qēt*, qui peut être pour وُقَيْت, diminutif de وقت, ou pour اوقات *qēt*, pour *ʾawqāt*, **uqāt* avec إمالة de *ā*.

P. 85. *dâime* « immer » est un adjectif qui veut dire « (que votre café soit) perpétuel ! » et qualifie le mot *qáhwe* sous-entendu. Le visiteur qui a pris le café s'empresse de remercier le maître de la maison en lui disant sur le ton de souhait : *dáyme* دايمه. Dans la note, *filbètu* est un lapsus.

P. 86. *hônák* « dort » est une erreur pour *honāk* هناك « là ». Ce mot ne dérive pas de *hōn* « ici », mais de l'ar. litt. هُنَاك.

P. 87. *hèk* est pour **hāk* هاك avec امالة, peut-être parce que ce mot répond souvent à *léu* ليش par assonance. On entend souvent ce petit dialogue : *léu ? — hēk*, comme en français : « pourquoi ? — parce que ». هكذا a donné **hāk*, *kek* en Syrie, et *kide* en Égypte, *kiδè* à ʿOmān. — *masbûṭ* « exactement », à corriger en *maʾzbûṭ*, est emprunté au turc. — C'est l'accent interrogatif qui a allongé des mots comme *kām* « combien ? », *bkām* « à combien ? », *mīn* « qui ? ». — L'auteur a tort d'écrire *wain* « quoique » sans

hamze, ce qui fait penser à l'adverbe وين « où ? »; il faut *wa'in* et mieux *wa'ən* وإن.

Hayyūni « me voici » est formé de *hayyu*, *hayyo* + *ni*; or *hayyu*, *hayyo* « le voici » contient déjà le suffixe personnel et est pour *hayy* + *o*; ce *hayy* هيّ est un démonstratif qu'on trouve à Alep avec le sens de « la voici » et de « celle que voici »; je le crois composé de *ha*+*hi* هاهِي, comme *hāun*, *hōn* هون « ici » l'est de *ha* + *huna* هاهنا. — *hayyū-ni*, *-k*, *-ha*, etc., est composé de deux pronoms suffixes agglutinés comme *kō* « le voici » l'est de *lē-k* + *o* إليكهُ « à toi lui, le voici ».

P. 90, *mālēš* se dit *māʿlēu* « n'importe ». — A propos de *sallem dayyātak* « que Dieu conserve tes menottes! », il eût été bon de faire remarquer que le préfixe *ī* de l'aoriste a été retranché par l'usage avec le sujet qui est *'alla*, et que la formule complète serait *'álla isállem dayyātak*, de même dans *kātter xērak*, *massīkom bəlxēr*. — *jalla* « en avant ! », se prononçant avec emphase, devrait être noté ainsi : *yá²l-la²*; il se dit souvent pour commencer l'ouvrage; les chrétiens disent aussi en ce sens *yā ʿadra* « ô Vierge immaculée ! », et les Persans يا علي « ô ʿAli ! ».

Syntaxe. — A Jérusalem, un substantif déterminé par l'article conserve cet article, même quand il est suivi d'un adjectif qualificatif : *əttējer əššāṭer* التاجر الشاطر « le marchand habile »; l'apposition se

maintient là où les autres dialectes emploient le rapport d'annexion : *əlmarra jjāye* « la prochaine fois »; cf. à Alep : *sənt əddjēye* « l'année prochaine ».

L'infinitif des langues européennes est remplacé par le verbe à l'aoriste subordonné, ou aoriste sans ب : *btáʿref təktob* « sais-tu écrire? », *lā tənsa djīb* (تجيب) « n'oublie pas d'apporter », *barīd ʾáji* « je veux venir » lit. « je veux que je vienne »; *ʾáji* tout seul veut dire « que je vienne »; sur le ton interrogatif, avec *bəddi* sous-entendu, *ʾáji?* veut dire « faut il que je vienne? »; il y a ellipse de la proposition principale représentée par *bəddi*, *lázem*, etc., dans cet exemple et dans toutes les questions de ce genre posées par un domestique à son maître : *ʾajīb əlġadu? ʾasákker əlbāb? ʾánzel ʿassūq?* « faut-il que j'apporte ou serve le déjeuner, que je ferme la porte, que j'aille au marché? ». Cet aoriste subordonné est aussi de règle après la négation prohibitive, ex. : *lā tadrob* « ne frappe pas », et toutes les locutions verbales qui mettent le verbe suivant en état de subordination : *ṣār irūḥ uyíji* « il se mit à aller et venir », *ma ʿətt ʾauətərīk* « je ne t'achèterai plus ».

Le Dr Löhr a écourté la syntaxe comme la phonétique. Ces deux parties de la grammaire de la langue vivante sont cependant aussi intéressantes l'une que l'autre et généralement aussi négligées.

Pour terminer la grammaire, citons un fait qui intéresse à la fois la morphologie et la syntaxe. A Jérusalem, au lieu de *wēn ʾaxadtīhom* « où les as-tu emmenés? », on peut dire : *wēn māxədtīhom* وين

ماخدتيهم, et à Alep : *lawēn ʾēxədtīyon*, avec *o* nasalisé, le participe actif du fém. sing. en annexion avec un pronom-suffixe prend la terminaison verbale du verbe au passé. De même, à Alep, شايفتيه يامو *uēyəftī(h), yămo* « l'as-tu vu, maman? » est distinct de شايفة يامو *uéyfe, yămo* « vois-tu, maman? » sans régime.

Textes. — P. 94. Dans l'historiette explicative du proverbe « entre Ḥāna et Māna, tous les poils de nos barbes s'en sont allés », le verbe *náqqa ináqqi* signifie : 1° « trier », 2° par extension : « enlever (le mauvais) en triant ». — *chûri*, lire *xúri* خوري, qu'on traduit ordinairement par « curé », signifie « chorévêque », et vient en effet du syriaque *xoraya*, dérivé lui-même du grec χωρεπίσκοπος.

P. 97. *rəḍit ʿaleyi udaʿət-li* « (ma grand'mère) est redevenue bien disposée pour moi et a prié le bon Dieu pour moi ». Un bon fils s'efforce de mériter le رضا de ses père et mère, parce que le غضب de ceux-ci est aussi le courroux de Dieu. Cf. la formule respectueuse pour prendre congé à ʿOmān : *kūn rāḍi* « sois satisfait de moi! ». — *sətti* signifie « ma grand-mère », et non « ma femme »; dans ce dernier sens on dirait chez les chrétiens *əssətt* « la dame », et chez les musulmans *ʾəmm əlulad*; d'ailleurs on ne demande le رضا qu'à ses ascendants; les épouses au contraire baisent la main de leurs maris qui ne se dessaisissent pas de leur autorité; les filles cèdent le pas à leurs frères, et les fils

sont préférés aux filles. La phrase finale doit être transcrite ainsi : يا شقي عاودت تسبّ سيدتك وتسكر والله ما عُدت اشتريك, et prononcée ainsi : *yā waqi* (ou peut-être *wáqqi*) *ʿāwáddət tsəbb səttak utəskar? wa²llā²h mā ʿətt ʾaštərīk* « ô gredin, tu as recommencé à insulter ta grand'mère et à t'enivrer? Je le jure par Dieu, je ne t'achèterai plus? ». La traduction de Löhr est un non-sens complet.

P. 104, le prov. 7 est le contrepied de la phrase bien connue de l'*adān* du *fədjər* : *əṣṣalāt xērun mən ənnōm*.

Prov. 9. *yá dáxel bēn lbáṣale uqəšrə́tha, yá ṭāleʿ bisannə́tha* = « il ne faut pas mettre le doigt entre l'arbre et l'écorce ». Il eût été bon de faire remarquer à cette occasion que nombre de proverbes sont composés de deux membres qui riment ensemble, comme des distiques (بيت) de la langue classique, et que le besoin de ramener les proverbes à ce modèle amène souvent le remplissage et les chevilles (*zōdát*), comme pour le premier membre du proverbe bien connu :

طبّ الجَرّة على تمّها ۞ بتطلع البنت لأمّها

Renverse la jarre sur son orifice, — la fille se révèlera telle qu'est sa mère.

C'est le deuxième membre seul ici qui constitue le proverbe; de même dans celui-ci :

قَلّه يا شيخ مدّن ۞ قال اللي بياكل العصي مو مثل اللي بيعدّن

qál-lo : yá wéx, mə́ddon. — qā́l : ʾə́lli byákol əlʿəṣi mú mətləlli biʿə́ddon.

Il lui dit : « O cheykh, allonge-les ». Il répondit : « Celui qui reçoit les coups de bâton n'est pas comme celui qui les compte. »

P. 105. Les *ḥazāzīr* ou *ḥazrāt* « énigmes, devinettes » sont, avec les contes et les proverbes, les principales récréations des veillées d'hiver de la société syrienne; le sing. est *ḥəzzēra* dans Bauer; on dit *ḥazzúra* حزّورة à Alep, et *ḥazzora* حزّورة en Irac, ce dernier sur le wazn *faˁˁōla*, qui a donné *zannōba*, titre d'une chanson nomade fameuse.

P. 106, *ṭaqṭūqi* nom de mépris forgé et dérivé de *ṭáqṭaq* « faire du bruit à la manière des choses creuses ». L'énigme 5 a cette allure ultra grivoise qui fait la joie du populaire en général et des Syriens en particulier. Le bec des ابريق par sa forme cylindrique donne souvent lieu à des allusions de ce goût. — Les énigmes 13, 14, 16, 17 et 24 commencent par إشي *ʾšui* qui est relié par un pronom personnel suffixe à la phrase; la traduction aurait dû exprimer le pronom relatif qui est indiqué par cette construction « quelque chose que tu prends dans ta manche » au lieu de « quelque chose, tu le prends. . . ». — Énigme 18 : *zammar* est un verbe au passé, comme *baṭṭ*, *unaṭṭ*, qui sont des ماضي et non des infinitifs; le sens est : « cela a rampé, a sauté et joué du chalumeau. Qu'est-ce que c'est ? » Réponse : « des punaises, des puces et des moucherons », *báqq*, *ubrāġīt*, *ubárġaun*. — Énigme 19 : *ˁábde fitaqbə̄tha*, *ˁəqde* « une négresse dans le trou de laquelle est un

nœud » c'est-à-dire un fusil chargé, *bārúde madkúke*, dont le canon renferme une charge nouée dans du papier ou un morceau de chiffon; *madqúqe* est un lapsus singulier. — Énigme 23 : corriger *guwwâha*, par *jūwâha* جوواها, au lieu de جُوّاها « au dedans d'elle », à Alep on dirait *djūwâtta*. — Énigme 25 : Jérusalem emploie le mot *kəutbān*, écrit *kušt'bân*, pour « dé à coudre », comme le reste de la Syrie.

P. 108, la locution 4, *'attannúr* « au four à pain », pour dire « cela m'est égal », se retrouve dans ce proverbe usité à Alep : *'ən ḥabbətni sətti, 'attannúr, wən-mâ ḥabbətni, 'attannúr* « si ma maîtresse m'aime (c'est une esclave qui parle), elle m'envoie au four (cuire le pain), et si elle ne m'aime pas, elle m'envoie aussi au four ». On interpole quelquefois le mot *bətnayyəmni* devant *'attannúr* « elle me fait coucher sur le four ». Le sens de ce proverbe est : « Que ma maîtresse soit bonne ou non pour moi, elle ne me décharge d'aucun des travaux du ménage, mon sort n'en est pas amélioré ». — Locution 6 : *rūḥ ballet əlbaḥar* « va-t'en paver la mer », va faire ce que tu voudras, même l'impossible, cela m'est égal. — Locution 10, corriger *liḥîtu* « sa barbe » en *liḥitu* لحيته, car, par la réduction de *ya* en *i*, l'accentuation du mot ne saurait être changée : **liḥyat* + *o* devient simplement *llḥit-o*. — Locution 21 : les Syriens distinguent souvent les *matəl* مِثل « locutions proverbiales » commençant par « comme, pareil à », des *mátal* مَثَل « proverbes ». — Locu-

tion 27, lire *mən dəbri wubtəsbəqni* « tu viens de sortir de mon fondement et déjà tu me devances ! »; à rapprocher de ce proverbe : « Le morceau de crottin sortit de l'anus du chameau (qui traversait une rivière) et se mit à lui apprendre à nager (en flottant devant lui) ». — Locution 34 : *lā dzīd əṭṭīne balle*, littéralement « n'augmente pas le mortier d'un mouillage », c'est-à-dire n'envenimez pas les choses. — Locution 40 : *qáhutak* (et non *qahûtak*, même observation que pour *ləhito*, voir plus haut loc. 10) *ṣāyde* « ton café a pris quelque gibier », il y est tombé quelque chose de malpropre, ou bien il n'est pas bon. — Le n° 42 est un proverbe. Le P. Pourrière l'a cité sous cette forme : *ʿīš yā gdīš ta-yəṭlaʿ lḥašīš* « vis, ô cheval de bât, jusqu'à ce que l'herbe pousse »; à Alep on le dit ainsi : *ʿīšu yā čḥēšu* (يا جحاش) *taydjīkon ərrabīʿ* « vivez, ô ânes, jusqu'à ce que vienne pour vous le printemps », c'est-à-dire attendez si vous pouvez. — Locution 45 : « Quand les corbeaux iront en pèlerinage à La Mecque et en reviendront sans leurs pattes » signifie « quand les poules auront des dents »; est usité à Alep aussi.

Vocabulaire. — العرب *əlʿá²ra²b* « les Arabes nomades »; *ulād ʿarab* « fils d'Arabes, nés des conquérants et de femmes des provinces conquises ». — *urḍīye* « vase de nuit » a de nombreux synonymes : *nūnīye*, *qiuvéntye*, *xaddāme*, *məstáʿmale*, *qaʿʿāde*; en Égypte *qaṣrīye*. — *bannā*, lapsus pour *bánna* « maçon ». — Écrire *bārúde* « fusil », et non *barûde*. —

baqq « punaises » signifie « moustiques » à Alep. — *dáuuuar* « mettre dehors, chasser » vient du turc *djuuarə* « dehors »; *dēuuer* « qui est dehors, qui broute en liberté ». — *jūne* جونه « panier » est un emprunt aux Arabes de l'Est. — *ḥēuuin* « comme, parce que » vient de حيثان, qui est *ḥayu-ən*, *ʿayu-ən* en Syrie. — *əuuuām* الشّام « Damas », et non « la Syrie »; ce dernier sens n'est pas vulgaire en Syrie. — *qárrat ʿēni* « mon œil s'est rafraîchi », c'est-à-dire je suis content. — *qzāz* et *qzēz* قزاز « du verre » se trouve en Syrie, en Mésopotamie, etc., tandis que la forme classique زجاج y paraît inconnue; en Égypte on a *qizāze* « un flacon » et *zugāg* « du verre ». قزاز, qui est purement vulgaire, paraît être une métathèse très ancienne de زجاج. — *šarbūše* (= *uarbúue* « la houppe du tarbouche ») paraît être le prototype du mot *ṭarbūu*, Alep *ṭarbóu* « bonnet rouge des citadins », et nous ramener à un persan *sarpōu* ou *sarpuu* سرپوش « ce qui habille la tête, coiffe, coiffure »; quant à شرّابة *uərrābe* « gland ou flot du tarbouche », ne serait-ce pas un dérivé de شربوشه ou شربوش sur le wazn فعّالة avec le sens des wazn فعّيلة, فعّولة? — *uōb* شوب « chaleur de l'air », usité à Jérusalem, est bien un mot propre à la Syrie et inconnu à l'Egypte. — Lire *ṭābat nafsi* au lieu de *tabát*... — *tacht ruwám* « lit de Grecs » est corrompu par étymologie populaire de تخت روان *taxtərwān* usité à Alep; l'original persan *taxte ravān* signifie « litière mobile »; c'est un palanquin porté par deux mules, l'une en avant, l'autre derrière, mais ayant la tête tournée

dans le même sens. On connaissait ce genre de litière en France au moyen âge. — Pour *tamm* تمّ, le sens ordinaire et usuel n'est pas « être complété », mais « continuer »; ex. : *tammēt təskar* « t'enivres-tu toujours? » — *šéllabi* « joli » est d'origine turque; à Alep چلبي *čálabi* « élégant et courtois, raffiné » s'emploie dans ce proverbe ḥalabi : *ḥálabi čálabi, wǎ́mi wǎ́mi, qədsi ʿawǎ́ni, máṣri ḥarǎ́mi* « Alépin, petit-maître; Damasquin, homme funeste; Hiérosolémitain, mouchard; Égyptien, voleur! », qui peut faire pendant à celui-ci : القدس انجس قول اشرف ارض *elqəds, ʾándjas qōm, ʾášraf ʾarḍ* « Jérusalem, la plus impure des populations, la plus noble (sainte) des terres ».

ÉCLAIRCISSEMENTS

SUR QUELQUES POINTS

DE LA LITTÉRATURE SYRIAQUE,

PAR

M. J.-B. CHABOT.

I. Jean d'Apamée.

Il est fait mention à plusieurs reprises, dans quelques écrits syriaques, d'un auteur nommé Jean d'Apamée. Si l'on compare les passages où ce nom se rencontre, on s'aperçoit qu'il est difficile de coordonner les indications, en apparence contradictoires, qu'ils contiennent. Nous allons essayer de démêler ce qu'il peut y avoir d'exact dans ces renseignements.

1° Ébedjésus, dans son *Catalogue des écrivains syriaques*, mentionne Jean d'Apamée parmi les « auteurs grecs », à la suite de Palladius et de saint Jérôme, en ces termes : ܝܘܚܢ ܐܦܡܝܐ ܣܡ ܬܠܬܐ ܦܢܩܝܢ. ܘܐܓܪܬܐ ܕܥܠ ܕܘܒܪܐ ܪܘܚܢܝܐ. ܘܥܠ ܚܫܐ. ܘܥܠ ܓܡܝܪܘܬܐ. « Jean d'Apamée composa trois tomes, des lettres sur la vie spirituelle, sur les passions et sur la perfection[1]. »

[1] *Bibl. or.*, III 1, p. 45, 50.

Assémani, dans la description sommaire des manuscrits de Nitrie apportés à la bibliothèque vaticane, mentionne les œuvres de Jean d'Apamée : *Johannis Apameensis monachi* Sermo de recta in Deum et Christum fide, etc... — *Johannis Apameensis* monachi Epistolæ V. — *Johannis Apameensis* monachi Capita doctrinæ XX, de re ascetica (Cod. Nitr. XVIII; *Bibl. Or.*, I, 567).

Johannes Apameensis monachi Sermones III. — *Joh. Apameensis* Præcepta ad quemdam fratrem peregrinum etc. — *Johannes Apameensis* de animi affectibus, ad Eusebium et Eutropium (Cod Nitr. XIX; *Bibl. Or.*, I, 568).

Les mêmes indications sont répétées dans le *Catalogus Biblioth. Clem. Vaticanæ*, où ces deux manuscrits sont décrits sous les numéros XCIII et CXVIII (t. II, p. 499; t. III, p. 140).

Il n'est pas douteux que les ouvrages indiqués répondent à ceux qui sont signalés par Ébedjésus. Mais ces mêmes ouvrages existent aussi dans plusieurs manuscrits du British Museum, et en particulier dans le manuscrit add. 17169, qui est daté de l'an 581[1]. Dans ces manuscrits l'auteur est simplement appelé « Jean le moine » (ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܝܚܝܕܝܐ) et quelquefois surnommé « le Voyant de la Thébaïde » (ܚܙܝܐ ܕܬܒܐܝܣ). J'avais donc conçu de graves soupçons sur la fidélité des descriptions don-

[1] Cf. WRIGHT, *Cat. of syr. Mss.*, p. 451; et à l'Index général s. v. « John the Monk ».

nées par Assémani. M. Guidi, ayant bien voulu examiner les manuscrits du Vatican, m'écrit que le qualificatif d'*Apameensis* ne se trouve dans aucun des passages indiqués par Assémani, mais que l'auteur y est simplement appelé « Jean le moine », comme dans les manuscrits de Londres. Or, nous savons fort bien qui était ce Jean, moine de la Thébaïde; il est connu sous le nom de Jean de Lycopolis; ses ouvrages existent partiellement en grec, et la confusion faite par Assémani a été signalée il y a déjà longtemps par Cureton[1].

Un premier point est donc acquis, c'est que la mention de Jean d'Apamée chez Ébedjésus et Assémani est le résultat d'une confusion. Assémani a été induit en erreur par Ébedjésus, qui avait lui-même été trompé probablement par une identification arbitraire proposée par Michel le Syrien, comme nous le verrons tout à l'heure.

2° Nous rencontrons un Jean d'Apamée mentionné par Bar Hébréus dans sa *Chronique Ecclésiastique*[2] parmi les hérétiques qui vivaient du temps de Justinien, c'est-à-dire au VIe siècle. Bar Hébréus ne fait que résumer en ce passage la *Chronique* de Michel le Syrien, qui est un peu plus explicite sur la doctrine de cet hérétique[3].

Théodore Bar Khôni, dans son livre des *Scholies*, consacre aussi un chapitre à l'hérésie de Jean d'Apa-

[1] *Corpus Ignatianum*, 1849, p. 351.
[2] *Chr. Eccl.*, I, 222.
[3] Texte, p. 313. Trad., t. II, p. 250.

mée[1]. Dans ce chapitre il cite, plus longuement que Michel, des passages de la doctrine de Jean. Il termine par ces mots : « Cet imposteur composa un livre qu'il appela *Les fondements* (ܫܬܐܣ̈ܬܐ). »

Les renseignements fournis par Michel et par Théodore viennent incontestablement de la même source. Tous deux racontent que Jean naquit à Apamée et étudia la médecine à Alexandrie, puis revint dans son pays d'origine et y enseigna ses doctrines étranges et incohérentes, où le dualisme, le panthéisme et le platonisme se confondent dans un singulier amalgame. Tous les deux citent un même passage de ses écrits. Théodore ajoute qu'il vécut dans le couvent de Mar Siméon. Michel termine par ces mots : « Lorsqu'il revint, il se retira au désert; il fit des livres sur la perfection dans lesquels est cachée son hérésie. On les appelle de « Jean le « Moine ». Et c'est cette identification, tout à fait arbitraire, qui paraît avoir causé l'erreur d'Ébedjésus, et qui a peut-être amené l'auteur à placer Jean d'Apamée au VI[e] siècle.

3° Il est encore question de Jean d'Apamée dans le *Livre de la Chasteté* de Jésusdenah, évêque de Bassorah, qui vivait au IX[e] siècle. La notice consacrée à Isaac de Ninive se termine ainsi : « Comme il était du Beit Qatarayê, je pense que la jalousie excita les moines contre lui, de même que contre Joseph Ḥazzaya, Jean d'Apamée, et Jean de Dalya-

[1] POGNON, *Inscriptions mandaïtes des Coupes de Khouabir*, p. 142, 207.

tha[1]. » — Ces paroles de Jésusdenah contiennent une allusion manifeste à un passage du patriarche Timothée Ier (780-823) cité par Ébedjésus dans son *Nomocanon*[2]. Timothée parle de l'obligation qu'avaient les auteurs de soumettre leurs ouvrages doctrinaux à la censure de l'autorité ecclésiastique avant de les répandre dans le public; le patriarche les examinait et les approuvait s'il les en jugeait dignes, sinon il les réprouvait et les condamnait : « Sin vero approbatione illas (lucubrationes) indignas patriarcha censuisset, reiiciebat veluti legibus ecclesiasticis contrarias, damnabatque, quemadmodum Sabariesus catholicus Hanani Adiabeni scripta, et Iesuiabus Sahadunae fabulas, commentaque Esaiae Tahalensis. Nosque similiter blasphemias illius Apameensis, et Iosephi, atque Iohannis Daliathensis proscripsimus. » Ce sont les trois noms cités par Jésusdenah.

Il ne semble guère douteux, d'après le seul contexte[3], que Timothée parle de trois auteurs à peu près contemporains, qui devaient vivre de son temps ou peu auparavant. Le sens paraît bien être : De même que Sabarjésus et Jésusyahb ont condamné les hérétiques de leur temps, de même j'ai condamné ceux de notre époque.

La difficulté consiste donc à savoir si le Jean

[1] Édit. J.-B. CHABOT (Rome, 1896), n° 124.

[2] MAI, *Script. Vet. nova Collect.*, t. X, p. 167.

[3] Nous l'établirons plus bas, d'après les synchronismes, pour Joseph Hazzaya et Jean de Dalyatha.

d'Apamée mentionné par Théodore Bar Khôni et Michel le Syrien est le même que celui dont parlent Timothée et Jésusdenah.

Tout porte à croire qu'il s'agit de deux personnages distincts.

Michel parle d'un écrivain qui aurait vécu au VIe siècle, et Timothée parle d'un auteur du VIIIe siècle. Toutefois, comme nous sommes porté à croire que Michel fait vivre son Jean d'Apamée au temps de Justinien par simple conjecture, nous n'insisterons pas sur cet argument.

Michel parle vraisemblablement d'un auteur originaire d'Apamée de Syrie, qui étudia les livres grecs à Alexandrie. — Timothée au contraire parle très probablement d'un auteur nestorien qui troublait l'Église de Séleucie par ses doctrines singulières. Il est difficile à croire que des doctrines aussi extravagantes et aussi grossières que celles énoncées par le Jean d'Apamée de Michel et Thédore fussent capables de se propager dans les églises de Perse, qui d'ailleurs repoussaient tout ce qui venait des Syriens occidentaux. Je pense donc que Timothée condamnait un Jean originaire d'Apamée de Babylonie, et qui n'avait rien de commun avec Jean d'Apamée de Syrie.

Objectera-t-on que le monastère de Saint-Siméon se trouvait dans la région d'Apamée de Syrie[1]? On peut répondre qu'il y avait de nombreux couvents sous

[1] Quelques chroniqueurs disent que le khalife Omar II y fut enseveli.

le vocable de Saint-Siméon, que nous en connaissons plusieurs en Assyrie, et qu'il pouvait s'en trouver un dans les environs d'Apamée de Babylonie.

Toutes les objections tombent devant l'argument suivant qui nous paraît décisif.

Jésudenah, ou sa source, en laissant entendre clairement que le patriarche Timothée avait eu tort de condamner les écrits de Jean d'Apamée, indique manifestement qu'il ne s'agissait point d'ouvrages tels que ceux dont Michel et Théodore nous ont conservé des extraits, ouvrages dont la doctrine, toute païenne, n'était nullement tolérable dans aucune secte chrétienne.

En résumé, il paraît certain : 1° que les écrits ascétiques attribués par Ébedjésus et Assémani à Jean d'Apamée appartiennent à Jean de Lycopolis; — 2° que Jean d'Apamée, condamné par le patriarche Timothée Ier (780-823), était à peu près contemporain de ce patriarche; — 3° que ce Jean d'Apamée (vraisemblablement Apamée de Babylonie) est autre que le Jean d'Apamée (de Syrie) mentionné par Théodore Bar Khôni et placé par Michel le Syrien à l'époque de Justinien.

II. Joseph Ḥazzaya[1].

La notice la plus complète que nous ayons sur cet écrivain, nous est fournie par le *Livre de la*

[1] Je ne partage point l'opinion qui veut voir dans ce qualificatif un ethnique dérivé de *Ḥazza* (Arbèles); je pense que ce titre

Chasteté[1]. Nous résumons ici les données chronologiques qui y sont contenues. Il était persan d'origine, de la ville de Nemrod[2]. Quand Omar ibn Khattab eut prit les rênes de l'empire des Arabes et envoya ses troupes livrer bataille « aux Turcs », cette ville n'ouvrit pas ses portes. Joseph fut pris à l'âge de sept ans. Il fut vendu à un arabe de Singar qui, au bout de trois ans, le revendit à un chrétien du pays de Qardou. Il se convertit au christianisme en visitant le monastère de Kamoul. Son maître l'ayant affranchi, il s'en alla au monastère d'Abba Çeliba, où il fut reçu par le supérieur Cyriacus, qui devint ensuite évêque de Balad. Plus tard, à l'instigation de Mar Khoudawi, évêque de Ḥirta, il devint supérieur du couvent de Rabban Boktjésus. Il mourut dans une profonde vieillesse et fut enseveli dans le couvent de Mar Atqen.

Or Cyriacus fut fait évêque de Balad par Cyprianus de Nisibe[3], qui mourut en 767[4]. C'est donc avant cette date qu'il faut placer l'entrée de Joseph Ḥazzaya au couvent d'Abba Çeliba; et comme « il vécut de longues années », l'époque de sa mort ne peut guère être antérieure à la fin du VIIIe siècle,

« le voyant, le contemplateur » lui a été donné, comme à Jacques Hazzaya, à cause de sa réputation de sainteté et d'ascetisme.

[1] Éd. J.-B. Chabot, n° 125.

[2] ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܢܡܪܘܕ. Est-ce le nom propre d'une ville, ou l'auteur fait-il allusion à l'une des villes dont la tradition attribue la fondation à Nemrod? Je ne saurais le dire.

[3] *Le livre de la Chasteté*, n° 102.

[4] Élie de Nisibe, apud Bar Hébréus, *Chron. eccl.*, II, 162, n. 2.

c'est-à-dire, comme nous l'avons conjecturé plus haut, sous le patriarcat de Timothée I[er] qui condamna ses écrits « en l'an 170 de l'hégire »[1] (786-787). Reste à expliquer la mention du règne d'Omar ibn Khattab (634-644). Nous croyons que l'auteur a fait ici une confusion et qu'il s'agit en réalité du khalifat d'Omar II (717-720). La guerre « contre les Turcs » doit faire allusion aux événements qui se passèrent dans le Khorasan à la fin du règne de Soleiman et au commencement de celui d'Omar[2]. La naissance de Joseph Ḥazzaya doit donc être placée vers l'an 710, et sa mort à la fin du VIII[e] siècle.

III. Jean de Dalyatha.

Cet auteur était aussi contemporain de Joseph Ḥazzaya et de Timothée I[er]. Jésudenah nous apprend, en effet, qu'il fit son noviciat dans la vie monastique sous la direction d'Étienne, « disciple de Jacques Ḥazzaya et de Rabban Afnimaran[3] ». Or, nous savons par le même ouvrage que Jacques Ḥazzaya refusa de se laisser consacrer métropolitain de Nisibe par le catholicos Ḥenanjésus (686-701), et qu'il mourut supérieur du couvent de Mar Jésusyahb, à l'âge de

[1] *Le livre de la Chasteté*, n° 125.

[2] « Praefecit Chorasanae Suleiman f. Abdulmelci Iezidum f. Mahlebi f. Abusafrae, qui magnas obtinuit victorias, cepitque Taberistanam et Gjorgjanam, innumeros occidens infideles atque spolians et imponens reliquis tributum. » El-Macin, *Historia saracenica*, trad. Erpenius, p. 88.

[3] *Le livre de la Chasteté*, n° 126.

quatre-vingt-dix ans[1]. Un de ses disciples, Aharon[2], vivait sous l'épiscopat de Cyriacus de Balad (vers 760). — Afnimaran, qui vécut cent ans, avait reçu l'habit monastique de Qamjésus, supérieur du couvent de Beit ʿAbê[3] (vers 630[4]). Toutes ces données nous ramènent donc facilement, pour la date de Jean de Dalyatha, plus jeune de deux générations, à la seconde moitié du VIIIe siècle, et nous croyons volontiers qu'il fut condamné de son vivant ou peu après sa mort, par le patriarche Timothée Ier, en 786, comme les deux écrivains mentionnés plus haut.

IV. Le *Livre de l'Expulsion de la Tristesse*.

Dans le catalogue des écrits de Bar Hébréus dressé par son frère, et inséré dans la continuation de sa *Chronique ecclésiastique*, on lit :

ܟܬܒܐ [ܕ]ܬܘܢܝ̈ܐ ܡܓܚܟܢ̈ܐ ܘܡܦܨܚܢ̈ܐ ܠܟܪ̈ܝܝ ܠܒܐ « Liber narrationum ludicrarum et lætarum, in gratiam tristium[5]. »

Ainsi portent les manuscrits de Londres et de Cambridge; mais le manuscrit de Rome, reproduit par Assémani (*B. O.*, II, p. 272), ajoute : ܕܡܬܩܪܐ ܐܘܪܚܬܐ ܕܦܫ ܠܟܘܡ, c'est-à-dire : « qui est appelé en

[1] *Le livre de la Chasteté*, n° 140.

[2] *Op. cit.*, n° 117.

[3] *Op. cit.*, n° 93.

[4] Thomas de Marga, *The Book of Governors*, éd. Budge, I, xcvii; II, 121.

[5] Ed. Abbeloos et Lamy, II, 479.

arabe *dafʿ al-hamm* », (دَفْع الهَمّ *expulsion de la Tristesse*). Wright[1] croyait voir là l'indication d'une contre-partie arabe du *Livre des Récits amusants*, et son opinion paraît avoir été acceptée.

Nous croyons que l'addition du manuscrit de Rome doit être regardée comme une glose postérieure, et qu'elle n'est pas exacte.

Également erronée est la notice contenue dans une autre liste des œuvres de Bar Hébréus, aussi publiée par Assémani[2], et qui se trouve « ad calcem cod. syr. Medic. Palatini 428 ». Cette liste, à part l'ordre des ouvrages[3], est la même que celle de la *Chronique ecclésiastique*. On y lit, presque à la fin :

ܠ. ܟܬܒܐ ܕܬܘ̈ܢܝܐ ܡܓܚ̈ܟܢܐ ܘܡܦܩ̈ܢܐ [illegible] ܀

ܠܐ. ܟܬܒܐ ܕܡܠܘܫܐ ܕܗܘ ܠܐܝܘܡ ܀

Or, il faut remarquer qu'en dédoublant ainsi le *Livre des Récits amusants*, la liste comprend 32 articles, tandis que le frère de Bar Hébréus commence son catalogue en disant qu'il renferme 31 ouvrages.

Nous connaissons parfaitement le contenu du *Livre des Récits amusants*, qui a été édité par M. Budge[4].

Nous connaissons sommairement le *Livre de l'Ex-*

[1] *Syriac Literatur*, 2ᵉ éd., p. 280.

[2] *Bibl. or.*, II, 268.

[3] Le *Livre des Récits amusants* se trouve sous le nº 21 dans la liste de la *Chronique*.

[4] *The laughable Stories collected by Mar Gregory John Bar-Hebræus*. Londres, 1897.

pulsion de la Tristesse par les notices des manuscrits qui le renferment. Les mss. syr. (caršouni) 272 et 273 de Paris, et le ms. syr. (carš.) 195 de Berlin le contiennent sans nom d'auteur, et c'est par conjecture que les catalogues[1] l'attribuent à Bar Hébréus; conjecture fondée sur les listes dont nous avons parlé et appuyée sur l'autorité fort contestable d'un autre manuscrit que nous citerons plus bas.

Mais, d'après le titre des chapitres donné dans ces catalogues, ce livre n'a aucun rapport avec celui des *Récits amusants*, ni quant à la manière dont il est divisé, ni quant aux sujets qui y sont traités. Les mots contenus dans le manuscrit du Vatican « qui est appelé en arabe *dafʿ al-hamm* » ne sauraient donc être attribués au frère de Bar Hébréus, incapable de commettre une pareille méprise. D'autre part, il n'est guère vraisemblable, si Bar Hébréus était réellement l'auteur d'un ouvrage intitulé *Expulsion de la Tristesse*, que son frère, qui a écrit sa vie et dressé si soigneusement la liste de ses œuvres, ait négligé de mentionner cet écrit.

Mais alors quel serait l'auteur du *Livre de l'Expulsion de la Tristesse?* Nous répondons sans hésiter : Élias, métropolitain nestorien de Nisibe († c. 1050). C'est, en effet, à cet écrivain que l'ouvrage est attribué dans la plupart des manuscrits arabes qui le renferment, et dont procède sans doute la transcription en caršouni. Ces manuscrits sont les mss. ar. 175,

[1] ZOTENBERG, *Catal. des mss. syr. de la Bibl. nat.*, p. 211; SACHAU, *Verzeichniss der syr. Handschr. der königl. Bibl. zu Berlin*, p. 631.

176, et le ms. syr. (caršouni) 331 de la Bibliothèque nationale; le ms. ar. Orient. 4240, du British Museum; le ms. ar. Marsh 44, de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford; et les mss. ar. CLVIII, CLXXX et CLXXXI de la Bibliothèque Vaticane. Le ms. CLVIII a été copié en 1357, sur un codex daté de 1328. Voici l'analyse qu'en donne le catalogue[1] :

4° Sancti patris Eliae metropolitae Nisibis, cognomento Bar-Sinaei, ... liber inscriptus : *Praesidia ad expellendam animi inquietudinem*, moralis, in praefationem et duodecim portas seu capita, quorum series initio praefigitur, distributus. Caput I. De virtute religionis et de peccato rebellionis; II. De utilitate gratiarum actionis et vitio ingrati animi; III. De laude castitatis et de vituperatione libidinis; IV. De praestantia humilitatis et opprobrio superbiae; V. De excellentia misericordiae et turpitudine inhumanitatis; VI. De utilitate poenitentiae et detrimento animi in malo obfirmati; VII. De virtute adhaesionis intellectui et vitio adhaesionis cupiditati; VIII. De utilitate consilii et damno eius qui in sententia sua obfirmatur; IX. De laude bonae indolis et vituperatione malae indolis; X. De excellentia liberalitatis et condemnatione avaritiae; XI. De bonitate iustitiae et pravitate iniustitiae; XII. De utilitate clementiae et detrimento obtrectationis.

C'est cet ouvrage même qui est mis sous le nom de Bar Hébréus dans les catalogues de Zotenberg et de Sachau. On voit qu'il n'a aucun rapport avec le *Livre des Récits amusants*. Il faut donc rejeter comme apocryphe l'attribution expresse de l'ouvrage à Bar Hébréus dans le titre du manuscrit arabe du British

[1] MAI, *Script. vet. nova coll.*, t. V, p. 298.

Museum Harl. 5461, qui est ainsi libellé : نبتدى بعون الله ونكتب كتاب دفع الهم تاليف الاب غريغاريوس ابن العبري. امين.

Or, d'après la description donnée dans le *Catalogue*[1], au dire de la préface, l'ouvrage devait être divisé en trois parties :

Hic tractatus de depulsione mœroris in tres partes dividitur : I. agit de virtutibus quae lætitiam et animi tranquillitatem creant, et de vitiis contrariis quæ mœstitiam inducunt; II. historias jucundas quæ ad propositum faciunt, narrat; III. de magnis viris qui istis virtutibus ornati fuerunt et de iis qui vitiis contrariis laborarunt. . . . Sed prima (pars) tantum, in qua duodecim capitibus de variis virtutibus disseritur, in codice nostro continetur[2].

Si la préface est d'Élias lui-même, son ouvrage est sans doute demeuré inachevé. Si au contraire elle est l'œuvre d'un copiste, il est permis de croire que celui ci avait l'intention de fondre ensemble l'ouvrage d'Élie de Nisibe et celui de Bar Hébréus, et d'ajouter comme complément des exemples tirés de l'histoire sacrée et profane. Nous ignorons si ce projet a été mis à exécution; mais il est certain que le compilateur a supprimé le nom d'Élias pour y substituer celui de Bar Hébréus, soit parce qu'étant jacobite il ne pouvait décemment proposer à ses coreligionnaires le traité d'un auteur nestorien, soit parce qu'il a lui-même cru de bonne foi, à cause

[1] *Catal. cod. orient.*, II, cod. arab., p. 51.

[2] Il en est de même dans le ms. syr (carsouni) 272 de la Bibliothèque nationale.

de la similitude des titres, que cet ouvrage était réellement de Bar Hébréus et faussement attribué à Elias.

V. Aḥôb du Qaṭar.

Le nom de cet écrivain nestorien est écrit tantôt ܐܚܘܒ *Aḥôb*, tantôt ܚܘܒ *Ḥôb*, tantôt ܐܝܘܒ *Iob*. L'usage, introduit par Assémani, avait prévalu de l'appeler de ce dernier nom. Je suis aujourd'hui convaincu que la première leçon est la véritable. C'est celle qu'on trouve dans le seul manuscrit du *Catalogue* d'Ébedjésus que j'ai pu consulter[1] : c'est celle qui est donnée dans l'édition d'Abraham Echellensis[2]; et il semble bien, d'après la manière dont s'exprime Assémani[3], qu'il avait cette même forme sous les yeux et qu'il lui a préféré la lecture ܐܝܘܒ, parce que celle-ci était conforme au nom biblique bien connu : *Job*. On doit expliquer par la même raison, la même leçon dans les passages du lexique de Bar Bahloul où elle se rencontre; et la forme ܚܘܒ qui revient un certain nombre de fois[4] dans ce même lexique, doit être considérée comme le résultat d'une négligence de copiste qui a laissé tomber le ܐ initial.

On conçoit très bien qu'un copiste ait lu le nom si fréquent ܐܝܘܒ, au lieu du nom presque inconnu ܐܚܘܒ, tandis que le contraire paraît inexplicable.

[1] Bibl. nat., ms. syr., n° 315.

[2] Rome, 1653, p. 82.

[3] *Bibl. or.*, III, 1, p. 175.

[4] Voir l'édition de R. Duval, prooemium, p. XIX.

Or c'est précisément la forme ܐܚܘܒ qui se trouve non seulement chez Ébedjésus, mais dans les différents manuscrits qui contiennent des ouvrages ou des citations de notre écrivain[1].

Aḥôb du Qaṭar vivait probablement au x[e] siècle.

VI. La Chronique de Bar Ḥadbešabba.

En donnant dans le *Journal asiatique*[2] la traduction des fragments de la Chronique de Bar Ḥadbešabba publiés par le P. Mingana, dans la préface de son édition des Homélies choisies de Narsai[3], nous avons émis sur l'authenticité de cette chronique des doutes fondés : 1° sur ce que l'auteur confondait Narsai, compétiteur d'Élisée au patriarcat (vers 523), avec Narsai le fondateur de l'École de Nisibe; — 2° sur ce qu'elle faisait mention de l'élévation au patriarcat de Jésusyahb I[er], élévation postérieure à la date supposée de la Chronique.

L'éditeur a bien voulu nous apprendre[4] que ces

[1] Voir entre autres : *Orientalische Studien Theodor Nöldeke* etc., p. 495; Addai Scher, *Catal. des mss. syr. et arab. de la bibl. de Séert*, Mossoul, 1905, n° 121; et *Notice sur les mss. syr. du couvent de Notre-Dame-des-Semences* (*Journ. as.*, 1906), n[os] 20, 21, 22.

[2] *Journ. as.*, juillet-août, 1905.

[3] *Narsai Doctoris Syri Homiliæ et Carmina*. Mossoul, 1905.

[4] Dans une petite brochure s. l. n. d. intitulée : *Réponse à M. l'abbé J.-B. Chabot à propos de la Chronique de Bahadhbšabba* (in-8°, p. 19), après s'être plaint que son travail n'ait pas été suffisamment loué, l'auteur relève quelques inadvertances. Voici ce qui paraît digne d'être signalé et corrigé : p. 165, n. 5, lire ܠܦܘܬ au lieu de ܠܘܬ; — p. 166, l. 3 : « ܠܡܠܟܐ est traduit

deux raisons n'existent pas : dans le premier cas, il a malencontreusement rapproché deux passages qui se trouvent à deux endroits différents d'un manuscrit; et dans le second, il a simplement oublié d'avertir qu'il introduisait dans le texte une note marginale.

Il faudrait donc rendre à Bar Ḥadbešabba la paternité de la chronique.

VII. Les jeux d'esprit chez les Syriens.

Dans une note lue à la réunion générale de la Société[1], nous avons essayé de grouper ce que nous

faussement, dit-il, par *compagnon...*, le mot n'a jamais signifié *compagnon* mais bien *jeune enfant*»; ce n'est pas douteux, mais en traduisant littéralement le mot qui est à l'état construit (ܛܠܝܗ) on aurait ce sens équivoque : «Son poste fut alors occupé par Abraham le *jeune enfant de Mar Narsai*». Il était donc préférable de choisir une périphrase; — p. 167, l. 8, lire : «interprétant, et parlant de la composition des Livres saints» (terme liturgique). p. 169, l. 8, il faut lire : «son carquois était parfaitement suffisant contre le *troupeau* de Satan»; j'ai lu à tort ܬܪܥܝܬܐ au lieu de ܡܪܥܝܬܐ que porte le texte; — p. 172, l. 20, lire : «même pendant la période de ses études, lorsqu'il était encore écolier». — Je ne sais où l'auteur a pu voir que j'identifiais p. 173, n. 2, «Paul, évêque de Nisibe avec Paul le Perse»; la note «*Bibl. or.*, III, 1, 87», s'applique parfaitement à Paul de Nisibe; Paul le Perse est mentionné par Assémani dans le même volume à la p. 439. — Les termes ܡܩܪܝܢܐ, ܡܗܓܝܢܐ, ܡܦܫܩܢܐ, que les lexiques n'expliquent pas avec précision pour le cas particulier où ils sont pris ici, sont ainsi expliqués par le P. Mingana : «ܡܩܪܝܢܐ, celui qui enseignait à bien lire la Bible; ܡܗܓܝܢܐ, celui qui enseignait le sens spirituel de la Bible; ܡܦܫܩܢܐ, celui qui enseignait le sens littéral de la Bible»; il ajoute : «Ces termes sont employés jusqu'à présent en ce sens dans plusieurs églises de nos campagnes.»

[1] Séance du 14 juin 1906.

savons ou ce que nous possédons encore de la littérature « récréative » des Syriens, si l'on peut ainsi s'exprimer. Il ne semble pas utile de reproduire ici ce que nous avons dit d'ouvrages bien connus, comme le *Livre des Récits amusants* de Bar Hébréus, ou les soi-disant *Roman d'Alexandre* et *Roman de Julien l'Apostolat*, ni de parler des tours de force intellectuels accomplis par Ébedjésus dans la versification du *Paradis d'Éden*. On trouvera ces notions développées dans les préfaces mises par les éditeurs en tête de ces ouvrages, déjà publiés, et fort bien résumées dans la *Littérature syriaque* de M. R. Duval. J'ai voulu montrer en terminant comment les Syriens entendaient la maxime : Instruire en amusant; et j'ai cité à ce propos quelques extraits d'un recueil d'énigmes appliqué à l'enseignement de l'histoire sainte.

Ce recueil est renfermé dans un manuscrit du VIIIe siècle, aujourd'hui conservé au Musée britannique : *add. 12154* (fol. 175-177)[1].

Ce recueil porte pour titre : *Autres énigmes, sur divers sujets, d'après les paroles des Livres saints, composées pour l'instruction des écoliers et pour la récréation.*

Nous en donnons ici le texte d'après une copie très soignée que M. E. W. Brooks a bien voulu nous faire parvenir[2] :

[1] Cf. WRIGHT, *Catal. of syr. mss.*, p. 985.

[2] Le même recueil, à en juger d'après les exemples reproduits par SACHAU (*Verzeichniss der syr. Handschr.*, etc., p. 269), se trouve plus ou moins mutilé, dans le ms. 69 de Berlin. Dans le dernier exemple cité par M. Sachau, lire ܡܩܒܠܢܐ au lieu de ܡܩܒܠܝܐ.

(fol. 175 v°) ܬܘܒ ܦ̈ܠܐܬܐ ܐܣܛܪ̈ܘܢܝܬܐ:
ܕܡܛܠ ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ ܡܢ ܟ̈ܠܐ
ܕܟܘ̈ܟܒܐ ܡܕ̈ܢܚܝܐ܆ ܕܚܟ̈ܝܡܝܢ ܐܝܟ
ܕܠܡܘܪܝܐ ܕܠܩ̈ܦܐ܆ ܘܡܛܠ
ܦܘܪܟܐ ܀

ܡܢܘ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܠܐ ܐܬܝܠܕ ܘܡܝܬ܂ ܘܐܬܝܠܕ ܘܠܐ ܡܝܬ܂ ܘܡܝܬ ܘܠܐ ܡܣܪܐ܀
ܐܕܡ ܠܐ ܐܬܝܠܕ ܘܡܝܬ ܚܢܘܟ ܘܐܠܝܐ ܐܬܝܠܕܘ ܘܠܐ ܡܝܬܘ. ܘܡܝܬܬ (ms. ܡܝܬܬ) ܘܠܐ ܡܣܪܐ ܐܢܬܬܗ ܕܠܘܛ܀

ܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܥܘܪܐ ܕܟܠܗ̇ ܒܪܝܬܐ܆ ܢܗܝܪܐ ܕܟܠܗ̇ ܒܪܝܬܐ܆ ܘܫܘܠܡܐ ܕܟܠܗ̇ ܒܪܝܬܐ.܀
ܐܕܡ ܥܘܪܐ܆ ܘܐܠܗܐ ܢܗܝܪܐ܆ ܘܡܘܬܐ ܫܘܠܡܐ܀

ܡܢܘ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܬܠܬ ܝܘ̈ܡܝܢ ܡܝܬ ܘܬܠܬ (176 r°) ܝܘ̈ܡܝܢ ܚܝܐ܆ ܘܠܡܫܝܚܐ ܠܐ ܐܬܐ܀
ܫܘܛܪܗ ܕܡܫܝܚܐ܀

ܚܙܬ ܒܬܘܠܬܐ. ܦܓܥܬ ܝܠܕܬܐ. ܘܡܝܠܕܐ ܕܝܠܕܬ ܒܬܘܠܬܐ ܡܬܝܠܕܬ ܘܡܣܟܐ ܦܓܥܬ܀
ܥܠܝܗ ܕܕܘܝܕ܀

ܡܢܐ ܐܝܬܝܗ̇܆ ܐܡܐ ܕܝܠܕܬ ܘܐܚܬܐ ܕܝܠܕܬ܆ ܘܐܡܐ ܚܕ ܗܝ ܕܐܒܪܗܡܘܬܗܘܢ ܀ ܬܡܢ
ܥܠܝܗ̇ ܕܣܪܐ܀

ܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܕܡ ܕܡܝܬܐ ܠܐ ܚܠ ܠܗ܂ ܘܚܝܐ ܠܐ ܢܦܩ ܡܢܗ. ܘܟܠܗ ܡܢܬܐ ܕܟܠܐ܀
ܗܘ ܒܝܬܐ ܕܗܘܐ ܥܡܗܘܢ܀

ܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܒܗ ܚܕ ܗܘܐ ܠܐ ܐܬܒܠܥ.
ܡܢ ܟܪܣܗ ܕܢܘܢܐ ܐܬܒܠܥ܇ ܘܠܐ ܐܬܒܠܥܬܗ ܠܗ
ܦܓܪܗ ܀ ܝܘܢܢ ܒܓܘܗ ܕܢܘܢܐ ܀
ܡܢܘ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܒܗ ܚܕ ܗܘܐ ܠܐ ܥܠܝ.
ܡܢ ܟܪܣܐ ܕܟܠܒܬܐ ܥܠܝ. ܘܠܐ ܒܐܪܥܐ ܥܠܝ
ܘܠܐ ܒܡܫܟܢܐ ܀ ܡܥܒܕܗ ܕܚܘܐ ܀
ܡܢܐ ܐܝܬܝܗ ܡܕܝܢܬܐ ܕܫܡܝܐ. ܘ[illegible]ܐ
ܕܡܐܡܪܐ. ܘܡܫܠܡܐ ܕܒܬܘܠܐ ܀ ܢܦܫܐ ܗܘ
ܐܝܟ ܝܢܒܝܐ ܕܐܬܬ ܗܘܐ ܒܗ ܐܘܪܫܠܡ ܀
ܒ[illegible]ܠܐ ܕܫܡܝܐ. ܘܡܠܟܐ ܒܗ
[illegible]ܘܡܫܝܚܝܘܗܝ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢ
ܒ[illegible]ܐܝܟ ܘܡܟܪܙܐ ܀
ܬܪܝܢ ܒ[illegible] ܡܛܘ ܬܠܬܐ ܒܗ ܚܕܝܢ ܀
ܐܒܪܡ ܘܫܘܐ ܘܫܘܝܐ ܀
ܬܠܬܐ ܒܠܘ ܠܐܒܝܐ. [illegible]ܘ ܐܪܒܥܐ ܒܗ
ܕܒܢܝ ܀ ܬܠܬܐ ܕܒܬܗ ܫܒܥܐ ܘܡܠܐܟܐ ܀
ܐܝܠܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܬܠܬܐ ܡܠܘܫܐ ܕܠܐ ܢܦܫܐ
ܕܠܐ ܕܡܐ. ܕܐܬܒܣܡܘ ܒܡܘܕܥܬܐ ܫܡܝܢܬܐ
ܘܐܬܒܪܟܘ ܀ ܒܥܘܬܐ ܕܡܫܡܫܢܐ ܘܝܠܗܘܢܐ
ܕܝܘܡܐ ܀
ܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܦܪܚ ܕܠܐ ܓܦܐ. ܘܥܒܪ
ܕܠܐ ܪܓܠܐ. ܘܡܪܬ ܕܠܐ ܦܘܡܐ ܀ ܡܠܬܐ
ܗܝ ܕܒܪܐ ܒܦܘܡܐ ܒܠܫܢܐ ܀
ܠܦܘܠܐ ܚܠܡ ܠܒܬܐ. ܘܫܘܪܐ ܦܠܛܐ ܒܩܘܪܐ.
ܘܒܪܘܗܝ (v°) ܕܒܢܬܐ ܐܬܬܦܝܣܘ ܀ ܒܪܝܫܬܗ
ܕܫܒܚܘܗܝ ܘܡܟܝ ܘܕܩܢܐ ܀
ܫܒܚܘܬܐ ܠܡܠܟܐ. ܘܡܫܒܚܬܐ ܡܢܚܝܢ
ܘܡܘܠܝܢ. ܫܒܚܬ ܐܫܬܒܚܬ. ܘܗܘܝ

ܘܫܡܫܢܐ ܠܐ ܡܫܬܡܥܝܢ܀ ܕܣܓܝ ܡܐܪܘܬܐ܀
ܒܝܘܡ ܗܘ ܕܡܢܚܐ ܘܠܐ ܥܕܟܠ܆ ܘܐܠܘ ܥܕܟܠ
ܠܐ ܢܦܩܐ ܗܘܐ܆ ܘܠܐ ܥܕܟܠ ܡܟܝܠ ܢܦܩܐ܀
ܗܘܪܓܝܗ ܕܟܠܗ ܢܦܫܝ܀
ܒܝܘ ܕܝܢ ܟܬܒܢܐ ܕܐܡܪ ܡܫܪܐ
ܘܐܬܒܛܠ܀ ܡܫܡܫܢܘܗܝ ܒܗ ܟܠܗ ܠܐ ܡܫܪܐ
ܠܐܦܬܘܗܝ܀
ܐܝܠܝܢ ܐܬܬܝܗܘܢ ܦܠܓܐ ܕܒܝܘܬ ܫܝܘܐ ܘܡܓܪܐ
ܠܐ ܢܦܩܘ܆ ܘܠܝܬܘܬܐ ܠܐ ܐܬܦܩܠܬ
ܠܗܘܢ܀ ܗܠܝܢ ܡܬܠܐ ܕܝܢ ܥܒܕܘܢ܀
ܐܡܪ ܠܐ ܬܠܬܐ ܐܝܠܝܢ ܒܡܕܝܢܬܐ ܚܕ. ܚܕ
ܠܒܢ ܒܟܠܠܐ ܘܚܕ ܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܕܠܒܢ ܗܘܐ
ܒܟܠܠܐ ܦܦܐ ܠܒܢܝ ܘܦܩܝܢ ܠܡܕܒܪܗ. ܘܗܘ
ܕܠܒܢ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ܆ ܐܬܡܫܒܠ ܗܘ ܘܠܒܢܝܗ.
ܘܐܬܡܣܒ ܚܟܡܬܐ ܒܠܒ ܗܘܢ ܕܠܐ ܢܚܣܢ
ܗܘܘ܀ ܢܦܩܐ ܗܘ ܕܗܘܢ ܘܢܘܪܐ ܗܘ ܕܐܬܡܣܬܗ܀
ܒܝܘ ܗܘ ܕܠܐ ܒܟܢܫܐ ܘܠܐ ܒܐܬܪ. ܘܠܐ ܚܕ
ܘܡܟܝܢܐ܀ ܚܘܝܐ ܕܚܝܢܐ ܗܘ ܕܒܝܬ ܒܡܫܟܢܐ܀
ܒܝܐ ܗܝ ܦܠܐܬܐ ܗܪܐ. ܒܫܡܝܐ ܟܠܗ ܒܒܫܡܝܐ
ܘܒܒܪܝܬܐ ܟܠܗ ܒܫܡܝܐ܆ ܘܒܫܡܝܐ ܟܠܗ ܒܢܝܐ܀
ܫܡܝ ܘܓܠܝܬܝܗ ܘܢܘܪܐ܀
ܒܝܘ ܕܡܫܡܫ ܠܡܪܝܐ܆ ܘܠܐ ܒܐܪܥܐ ܐܪܥܐ ܡܫܡܫ
ܘܠܐ ܒܫܡܝܐ܀ ܬܫܥܐ ܕܠܟܠ ܒܗ ܫܒܝܐ܀
ܒܝܘ ܗܘ ܕܠܐ ܡܟܪ ܘܠܐ ܗܠܝܢ ܘܠܐ ܢܦܩ܀
ܚܒܝܒܐ ܗܘ ܕܒܐܘܪܚܐ ܕܚܝܠܐ ܠܐ ܠܐ
ܗܠܝܢ܀
ܐܒܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܐܡܪܐ ܕܒܐܦܐ. ܘܐܠܗܘ ܒܗܪܐ
ܕܠܐ ܠܐܒܗܘܗܝ ܕܫܒܝܐ ܘܠܐ ܠܐܒܘܗ܀

ܫܘܒܚܐ ܕܡܫܝܚܐ· ܘܐܒܐ ܗܘ ܕܝܠܕܗ ܒܚܕܗ
ܬܫܥܐ܀

ܐܪܒܥ ܕܩܝܡܐ. ܘܟܠܗܝܢ ܕܦܪܘܫܬܐ. ܘܩܝܡܝܢ
ܕܦܪܙܠܐ. ܘܐܒܪܐ ܦܐܘܐ ܘܣܢܓܐ. ܓܠܝܢ
ܣܘܓܐ ܕܟܠܐ ܐܪܙܐ܀ ܐܒܪܐ ܘܪܒܐ. ܐܪܒܥ
(177 r°) ܕܩܝܡܐ ܦܩܝܡܬܐ. ܘܟܠܗܝܢ ܕܦܪܘܫܬܐ
ܡܪܘܬܐ. ܘܩܝܡܝܢ ܕܦܪܙܠܐ ܠܪܘܦܐ܀

ܒܝܘ ܕܒܝܬܐ ܕܗܘܐ ܚܝܐ· ܘܗܘܐ ܡܒܪܐ ܠܒܢܝܐ·
ܘܗܘܝܢ ܗܘܐ ܕܒܝܬܐ ܘܩܡ ܒܚܝܘܗ· ܒܗ̈ ܡܥܪ
ܗܠܝܢ ܕܠܟܠ ܡܢ ܚܝܘܗ܀ ܫܘܒܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܒܗ
ܗܘܐ ܚܘܝܐ ܘܟܠܒ ܠܫܘܒܚܘܗܝ ܕܢܝܫܐ·
ܘܒܬܪܡ ܗܘܐ ܫܘܒܚܐ܀

ܠܐ ܡܒܝܢ ܘܠܐ ܡܢ ܚܝܝܢ. ܘܐܬܐ ܠܘܬܢ
ܘܟܠܠ ܒܒܢ ܘܚܬܪ ܒܕܝܠܗ܀ ܐܬܠܗ
ܕܟܠܝܢ.܀

ܒܪܟܐ ܒܒܢ. ܘܫܝܢܘܗܝ ܐܩܝܠܢ. ܘܥܠܝܗ
ܬܠܬܐ ܒܬ ܒܢܘܗܝ. ܘܗܘ ܪܟܐ ܒܬ ܒܪܒܪܒܐ܀
ܢܘܦܝ ܘܒܡܬܘܬܗ܀

ܠܗ ܐܪܒܥ ܕܠܝܬܐ ܫܒܝܐ. ܘܚܕܐ ܕܒܕܝܘܬܐ
ܕܠܝܬܐ ܫܝܢܐ. ܘܫܒܝܢ ܠܗ ܗܘ ܫܒܝܐ ܘܪܗܘܛܐ܀
ܡܒܘܬܗ ܕܢܘܚ ܘܫܘܦܪܐ.܀

ܡܕܡ ܕܒܐܬܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܫܠܝܡ ܐܬܪܟܒ
ܠܬܪܬܝܢ. ܘܡܕܐܬܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܫܠܝܡ ܬܪܬܝܢ
ܠܐܬܪܒ܀ ܕܡܫܪܐ ܘܡܪܘܡܗ܀

ܕܟܝܐ ܐܬܘܬܗ ܗܘ ܕܐܬܘܪܝ ܠܫܝܫܝܢܐ· ܘܗܘܐ
ܠܠܐ ܫܘܫܝܢܐ· ܘܐܬܓܒܠ ܕܟܠܠ ܡܩܘܪܘܬܐ܀
ܘܡܘܪܗ ܕܐܬܪܐ܀܀

ܐܠܝܢ ܐܬܘܬܗܘܢ ܒܡܢ ܦܪܘܩܐ ܕܐܬܢܬܘܢܗ

ܒܟܬܒܐ ܡܩܕܫܐ܁ ܘܐܬܬܪܓܡܬ ܐܪܒܐ ܘܕܒܝܠܬ
ܡܢ ܡܕܒܪܢܗܘܢ܁ ܘܐܫܬܘܝܘܢ ܚܕ ܠܢܡܘܣܐ
ܘܡܫܠܡܝܢ ܒܕܘܒܪܐ܀ ܬܠܡܝܕܐ ܗܠܝܢ ܕܡܫܝܚܐ
ܦܛܪܘܣ ܘܫܡܥܘܢ ܐܝܟ ܢܡܘܣ܀
ܒܫܢܬ ܗܝ ܦܠܓܬܐ ܗܕܐ. ܢܦܩܘ ܒܢ̈ ܒܕܝܠܬܐ.
ܘܡܠܟܘ ܒܢ̈ ܒܥܠܡܐ܆ ܘܢܦܩܘ ܒܫܡܫܐ
ܒܟܘܠܗܘܬܐ.܀ ܠܘܬ ܘܐܬܝܬܗ ܘܡܟܢܫܬܗ
ܘܟܢ̈ܫܝܗ.܀
ܒܫܢ̈ܬ ܠܐܟܐܡ. ܘܡܕܒܪܢܘܬ ܕܡܠܟܘܬ ܘܡܫܪܒܢܘܬ
ܕܡܠܟܘܬ܀ ܒܫܢܬ ܠܐܟܐܡ ܢܗܘܪܐ. ܘܡܕܒܪܢܘܬ
ܘܫܠܡܐ. ܘܡܫܪܒܢܐ ܕܡܫܝܚܐ.܀
ܕܝܠܗ ܐܬܘܬܗ܆ ܗܘ ܕܒܗ ܝܗܒ ܘܫܡܫ ܡܢ ܕܘܟܬܗ
ܐܝܟ ܘܫܘܪܒ ܠܡܫܝܚܐ. ܘܒܗ ܗܦܟ ܘܐܬܝܬܐ (ܝܐ)
ܠܐܬܪܗ܁ ܒܛܠ ܘܐܘܒܕ ܠܦܠܚܐ܀ ܢܒܝܐ ܗܘ
ܕܝܗܒ ܒܗ ܒܢܝ ܐܝܣܪܐܝܠ ܘܦܪܩܗܘܢ܀
ܕܝܠܗ ܐܬܘܬܗ܆ ܒܗܠܝܢ ܕܐܬܒܛܠ ܕܠܐ ܠܐ ܘܙܘܥܐ
ܘܒܗ ܠܝܬ ܠܗ ܐܝܟܐ ܘܠܐ ܦܪܝܫܬܗ ܐܝܟܢܐ܁
ܕܒܐ ܕܠܐ ܚܠܦܐ ܘܐܝܬܝܗ ܠܡܫܡܠܝܘܬܐ܁ ܘܚܝ
ܘܡܫܠܡ܁ ܘܡܒܝܢ. ܕܠܐ ܡܫܠܡ ܒܠܘ
ܒܡܫܪܝܬܗ܀ ܬܘܠܕܐ ܗܝ ܕܡܫܝܚܢܘܬܐ
ܘܕܒܘܪܝܬܐ܀
ܒܫܢܬ ܗܝ ܦܠܓܬܐ ܗܕܐ. ܦܠܓܐ ܠܐ ܬܠܝܬܐ
ܕܫܡܥܝܢ ܟܠ ܐܢ̈ܫܐ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܝܢ. ܘܡܫܚܝܢ
ܠܒܢ̈ܝ ܐܘܪܚܐ ܘܐܡܪܝܢ܆ ܡܛܠ ܕܡܢ ܐܘܪܚܐ
ܕܠܐ ܕܪܫܐ܀ ܦܠܓܐ ܠܐ ܬܠܝܬܐ ܕܠܐܠܦܐ.
ܐܢ̈ܫܐ ܣܓܝܐܐ. ܟܕ ܐܘܪܚܐ ܒܢ̈ܫܐ. ܗܝ
ܕܠܐ ܕܪܫܐ ܢܒܝܬ ܐܠܗܐ ܕܠܐ ܐܬܦܫܛܬ
ܒܘܘܠܐ܀

ܒܡܕܝܢܐ ܐܬܘܪ، ܠܠܒܢܐ. ܘܒܡܕܝܢܐ ܦܐܪܣ
ܘܒܡܕܝܢܐ ܒܬܬܪܝܢ܀ ܒܦܠܚܘܬܗ ܕܐܠܗܐ
ܐܬܘܪ، ܠܠܒܢܐ. ܘܒܬ̈ܪܝܢܐ ܡܐܙܪ
ܘܒܡܟܐܘܬܐ ܒܬܬܪܝܢ܀

ܒܡܟܐ ܗܕܝܢ ܬܐܪܘܗܝ ܗܠܝܢ ܒܥܠܝܬܐ ܘܪܘܪܒܬܐ
ܘܡܪ̈ܚܡܬܐ܁ ܕܒܗܝܢ ܡܫܬܠܠܝܢ ܒܠܗܘܢ
ܒܬ̈ܟܐ܀ ܐܝܟ ܕܒܬܫܒܚܝܢ ܡܪ̈ܢܝܐ ܒܢܫܐ܀
ܕܐܝܟ ܐܒܝܢ܀ ܬܐܪܘܪܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܘܬܐܪܘܪܐ
ܒܠܐܒܢܬܐ ܐܘܒܢܬ ܪܘܚܢܝܬܐ܁ ܘܬܐܪܘܪܐ
ܐܝܟܢܬܐ ܕܗܠܝܢ ܒܪ̈ܝܬܐ ܒܬܠܡܝܕܘܬܐ.
ܘܬܐܪܘܪܐ ܕܒܦܠܚܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܕܒܠ ܒܠ܁
ܘܬܐܪܘܪܐ ܕܢܝܚܐ ܕܒܬܘܬ܀

ܒܟܢ ܕܝܢ ܒܟܠܐ ܐܬܘܗܝ، ܕܡܕܒܪ܀ ܠܡܕܘܬܐ
ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ܀

ܒܟܠܐ ܐܬܘܗܝ ܫܒܚܐ ܕܠܒܪ̈ܝܐ ܗܠܝܢ
ܕܐܬܘܬܐ ܡ̈ܠܟܐ ܠܩܘܪܒ ܒܝܢ ܠܒܘܟܐ ܗܘ
ܕܒܬܬܠܡܝܕ܀ ܠܒܫܘ ܡܠܟܝܢ ܘܐܒܝܫܘ܀
ܛܠܠܐ ܗܠܝܢ ܕܒܢܬ ܫܫܢܐ܁ ܫܢܘ ܡܢ (178 r°)
ܐܬܘܗܝ ܗܘܘ܀ ܒܢ̈ܘܗܝ ܕܡܫܝܚ ܒܪ ܡܫܝܚܐ
ܟܠܒܐ ܕܡܘܕܐ܁ ܘܕܢܐܒܠ ܐܬܘܗܝ، ܗܘܐ ܒܪܗ
ܕܡܫܝܚ ܐܫܘܗܝ ܕܡܫܝܚ܀

ܘܕܡܒܡܕܒܪ ܒܟܠܐ ܫܒܘܗ ܗܘܐ ܠܐܒܘܗܝ܀
ܢܒܦܠܘܢ ܟܠܒܐ ܒܠܕܝܐ܀ ܘܫܒܚܘܗܐ
ܕܐܒܘܗܝ ܕܒܘܪܫ ܟܠܒܐ ܐܬܘܗܝ
ܗܘܘ܁ ܕܐܒܘܗܝ ܒܝܢ ܡܒܒܘܫܘ ܦܪܘܫܐ.
ܕܐܒܘܗ ܕܝܢ ܒܐܒܕܝܐ ܒܕܒܬܐ܁ ܒܪܬܗ
ܕܐܘܠܝܦܘܗ ܟܠܒܐ ܕܒܢ̈ܝܐ܀ ܘܫܒܚܘܗܐ ܠܗ
ܕܗܠܝܢ ܬܪܝܢ ܠܒܘܫܐ ܕܐܘܕܝܦܘ ܒܗ ܒܡܫܝܚܐ

ܐܫܬܡܗܘܢ ܗܘܘ. ܗܘ̇ ܕܟܠ ܕܟܝܢ ܡܬܚܫܒܐ
ܕܟܝܢܗܘܢ. ܘܗܘ̇ ܕܡܢ ܕܟܝܢ ܡܣܬܠܩܐ ܠܫܘܠܛܢܗ ⁘
ܗܘ̇ ܕܟܝܢܗ̇ ܟܪܘܒܝܢܐ ܠܒܪ ܠܘܚܝܐ. (sic)
ܘܗܘ̇ ܕܪ̈ܟܐ ܗܘܐ ܕܟܪ̈ܘܒܐ · ܒܡܪܟܒܬܐ ⁘ ܘܫܘ̈ܒܚܐ
ܕܗܠܝܢ ܐܣܛܘܟ̈ܣܐ ܕܢܛܪܝܢ ܗܘܘ ܡܒܪܘܗ
ܕܟܠܢ · ܗܢܘ ܕܡܢ ܐܘܪܫܠܡ. ܘܐܢܫܝ̈ܐ ܕܝܢ
ܐܘܪܫܠܡ. ܘܐܢܫܝ̈ܐ ܐܢܫܝܗܘܢ ⁘ ܫܒܩܘ̇ ܠܗܘܢ
ܕܐܒܘܗܝ ܕܗܘܐ ܢܣܒ ⁘ ܘܫܒܩܐ ܕܐܒܘܗܝ ܕܦܠܘܣܦܘܣ
ܐܠܘܦܝܢܐ ⁘ ܫܒܩܗ ܕܐܒܘܗ̇ ܕܠܒܬ ܐܠܗܐ
ܢܘܚܢܐ. ܐܦ ܕܐܒܘ̇ܗ̇ ܢܣܒܐ ⁘ ܫܒܩܐ ܕܐܒܘܗܝ
ܕܟܠܚܘܕ ܐܡܝܢ ܕܐܒܘܢ ܐܦܣܩܘܦܘܣ · ܡܪܝܠܝܢ.
ܘܐܒ̈ܗܘܗܝ ܫܠܝܚܐ. ܘܐܫܬܡܗܘܢ ܠܗܘܢ ܡܢ
ܚܢ̈ܢܝܐ ⁘

Au fol. 180 r° du même manuscrit, on lit encore cette énigme :

ܦܠܐܬܐ ⁘ ܡܕܒܚܝܢ ܚܝܐ. ܘܒܬܪܗܘܢ ܒܬܒܐ.
ܒܚܝܐ ܐܝܟ ܘܒܕܒܝܐ ܗܘ̈ܝܢ ⁘ ܦܘܩܡܐ ⁘ ܒܒ
ܐܬ̈ܘܬܐ ܕܐܠܦܒܝܬ ⁘

Une autre énigme sur le même sujet est contenue dans le manuscrit n° 9 de l'*India office*[1], fol. 196 r° :

ܬܘܒ ܒܬܠܬܐ ܕܟܠ ܐܬ̈ܘܬܐ ܕܕܒܝܬ ܠܝܬ ܕܡ
ܣܦ̈ܩܐ ⁘ ܒܢܠܬܐ ܝܕ ܒܪ̈ܒܒܐ · ܕܒܠܗ
ܒܠܘܐܐ ܕܠܠܗ ܠܐ ܒܬܫܥܒ ܒܡܦܩܐ
ܬܠܬܝܐ ܘܪܒܘܥܝܐ ܘܫܒܥܝܢܐ ܘܫܬܝܬܝܐ ܘܠܐ
ܒܫܒܥܝܐ ܘܬܡܝܢܝܐ ܘܬܫܝܥܝܐ ܘܒܣܘܡܟܪܐ:

[1] L'unique manuscrit syriaque que possède cette institution.

ܐܠܐ ܒܠܚܘܕ ܒܫܡ̈ܫܝܪܐ ܬܪܝܢܐܝܬ. ܐܘܡܢܬ
ܒܦܩܘܬܐ. ܘܒܪܘܫ̈ܡܐ ܬܠܬܐ: ܥܒܝܕܐܝܬ
ܒܗ ܚܕ. ܘܢܦܫܐ ܟܠܗܘܢ ܠܡܫ̈ܝܚܐ ܕܠܐ ܫܘܦ
ܘܕܠܐ ܟ̈ܪܝܟ: ܘܐܦ ܠܥܘܕ̈ܪܢܐ ܕܠܐ ܫܡܟܐ.
ܘܕܝܢ ܒܗܘ ܕܐܬܐ ܠܚܠܦ ܒܪܬܗ ܘܡܫܡܫܝܢ
ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܡܫܝܚܢܐ ܘܠܐܪ̈ܚܡܝܢܐ. ܘܟܠ ܕܡܘܕܐ
ܘܕܗ̇ܘܐ: ܒܗ ܒܬܘܕܝܬ ܘܫܘܒܚܐ ܘܣܝܡܐ
ܠܟܠܗܘܢ ܕܠܒܬܐ ܐܪܥܢܝܬܐ ⁜

Ce même manuscrit contient aussi (fol. 204 r°-209 r°) un poème énigmatique de Siméon de Šanqlabad, commenté par Ébedjésus de Nisibe[1].

D'autres énigmes, portant sur divers sujets, se rencontrent aussi, isolées ou en petit nombre, à la marge ou à la fin des manuscrits. Elles sont parfois fort obscures, et à peu près incompréhensibles quand la solution n'est pas donnée[2].

[1] Ce poème a été signalé par Addai Scher, *Notice sur les mss. syriaques du couvent de Notre Dame-des-Semences*, n° 122. Il mentionne encore : « Les questions énigmatiques de Jean Azraq », évêque de Hirta, et les « Énigmes de 'Išô'yahb bar Maqdam » (cod. 93).

[2] Quelques-uns de ces textes sont publiés dans les Catalogues. Voici l'indication des manuscrits syriaques signalés comme renfermant des énigmes : Add. Ms. 14713, f. 167 *a* (éditée par Wright, *Catal.*, p. 352); Orient. 1017, f° 109 *a* (éditée, *Catal.*, p. 896); Add. 17913, f° 82 *a* (éditée par Wright, *Catal.*, p. 998); Add. 21221, f° 43 *b* (*Catal.*, p. 1181; les 8 vers de la seconde énigme ne forment qu'une question, les 4 derniers indiquent que le premier mot se compose de 4 lettres, le second de 7 et le troisième de 4); Add. 12154 f. 168 *b*, et f. 175-178, 180 (édit. ci-dessus). A Berlin, les mss. syr. 196 (cars.) et syr. 336 (ar.) renferment une collection de 63 questions dont la solution n'est pas donnée (cf. *Verzeichniss*, ... p. 633, 909). En outre : Bibl. nat., ms. syr. 232,

Des auteurs syriaques, plus modernes, ont essayé d'appliquer la méthode « récréative » à l'enseignement de la grammaire. Deux manuscrits de la bibliothèque de Berlin[1] renferment une sorte de poème lexicographique, en vers de sept syllabes, intitulé : ܐܘܚܕܬܐ ܕܡܦܫܩܐ ܫܡܐ ܥܡ ܡܠܬܐ « Énigme qui expose le Nom avec le Verbe ». Il débute ainsi :

ܡܢ ܚܕ ܐܒܐ ܠܐ ܡܙܘܓܐ
ܫܬܡ̈ܐܐ ܒܢ̈ܝܐ ܕܡܫܠܡܝܢ
ܘܥܒܕܝܢ ܒܚܕܐ ܫܡܫܘܬܐ
ܚܕܐ ܐܘܡܢܘܬܐ ܒܨܝܪܬܐ.
ܘܟܕ ܡܙܕܘܓ ܗܘ ܐܒܐ
ܠܒܪܬܐ ܕܡܢܗ ܐܬܝܠܕܬ
ܡܘܠܕ ܬܘܒ ܬܠܬܐ ܐܠܦܝܢ
ܒܢ̈ܝܢ ܥܒ̈ܕܝ ܟܠܡܕܡ :.

Ce qui signifie : « D'un père célibataire sont engendrés 600 fils, qui accomplissent tous uniformément une même fonction infime. Mais quand ce père se marie avec la fille née de lui, il engendre de nouveau 3000 fils qui accomplissent toute chose. »

D'après l'explication qui est donnée de cette énigme, le père célibataire est le Nom, ses fils sont

f° 195; Oxford, cod. 122, cod. 142, cod. 159 (une énigme éditée, (Payne Smith, *Catal.*, p. 529, et un recueil), cod. 176 (recueil); Cambridge, add. ms. 2011 (éditée Wright, *Catal.*, p. 523), add. 2052 (cat. p. 1189); Addai Scher, *Mss. de Notre-Dame-des-Semences*, cod. 142.

[1] N°s 93, 108; cf. le Catalogue de Sachau, p. 344, 372.

les différentes formes nominales; sa fille est le Verbe (ܡܠܬܐ, mot qui est féminin en syriaque) et de leur union naissent toutes les formes grammaticales.

Il est fort douteux que les écoliers aient jamais témoigné beaucoup d'empressement à se charger la mémoire de cette aride nomenclature.

VIII. Contribution à l'onomastique syriaque.

M. Ed. Blanc a rapporté en 1896, de son voyage dans le Turkestan, environ 400 estampages des inscriptions syriaques découvertes dans les cimetières nestoriens du Sémirietschié. Ayant été chargé d'examiner ces estampages, j'ai dû constater que toutes les inscriptions avaient déjà été publiées par M. D. Chwolson. Pour établir la comparaison, il m'a fallu dresser une table des noms propres contenus dans les inscriptions éditées. Cette table pouvant être de quelque utilité aux personnes qui voudraient, ou faire des recherches dans les mémoires de M. Chwolson, ou identifier quelques-unes de ces pierres tumulaires, qui ont été en partie dispersées[1], je la publie ici[2].

[1] En 1897, M. Chaffaujon en a rapporté 6 au Ministère de l'Instruction publique; les inscriptions qu'elles portaient étaient aussi du nombre de celles publiées par M. Chwolson.

[2] M. Chwolson a publié sur ces inscriptions trois études dans les *Mémoires de l'Acad. imp. des sciences de Saint-Pétersbourg* : 1° *Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie*, VII[e] sér., t. XXXIV, 1886 (les inscriptions données dans ce mémoire sont reproduites plus

Dans cette table les chiffres qui ne sont précédés d'aucun signe renvoient au second mémoire; ceux qui sont précédés de la lettre B renvoient au troisième mémoire. Il a été tenu compte des lectures rectifiées dans les errata. Dans les noms turcs composés, comme *Aniš Hata, Arslan Tounga, Kiz Aša, Koutlouk Aša, Tâš Yong*, etc., les divers éléments ont été séparés et indiqués à leur place alphabétique respective.

exactement dans le suivant); — 2° *Syrische-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, VIIᵉ sér., t. XXXVII, 1890 (les inscriptions sont numérotées 60-99, 1600, 1-56, I-XLII); — 3° *Syrische Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, Neue Folge, 1897 (les inscriptions sont numérotées 1-328).

ܡܐܪܐܢ B 271
ܡܐܬܘܢ 12, 42, 65; B 93, 155, 241, 312,
ܡܐܟܐܝܠ 53³
ܡܐܟܐܦ B 321
ܡܐܢܘܣ B 194
ܡܘܪܘܢ 254
ܡܘܝܢ B 268
ܡܘܝܐܢ̈ B 312
ܡܘܬܐ 34²
ܡܘܬܒܪ 189
ܡܘܬܒܫ ... ; B 137
ܡܘܬܒܫܢܝܢ 27⁴
ܡܘܬܒܘܢ 12, 48⁶, 97⁴, xxxv, xxxvi, B 72, 79, 149, 280, 326
ܡܘܬܒܘܪ̈ 48¹
ܡܘܬܒܬܘܢ 19¹, 21, 24, 29, 36, 41, 48⁵. 50¹⁵, 50¹⁶, 53, 75, 80, xix, xxii, xxix, xxxiii; B 58, 113, 129, 138, 149 (?) 156; 179, 223, 231, 285, 286, 325
ܡܘܬܫܪܝܡ 27¹
ܡܘܬܝܐ B 195
ܡܘܠ B 96
ܡܫ xxiv
ܡܘܟܪܘ 50¹⁷
ܡܘܢܬܐܝܡ B 312
ܡܘܢܫܬܝܢ B 194
ܡܘܣܘܬܐܢ B 13
ܡܘܦܝܐ 34¹, B 123, 238
ܡܘܦܝܣ B 240
ܡܘܦܘܢ B 106
ܡܘܦܝܢ B 299
ܡܘܦܛܐ 99⁴
ܡܘܪܒܘܣ B 13¹ (?)

ܢܘܣܝܢ 3¹, 3⁵, 12², 14, 17, 18, 23, 27², 28¹, 38, 41¹, 49¹³, 50⁵, 51, 97, xiii, xxxi, xxxiv; B 17, 21, 25, 32, 40, 48⁵, 60, 68, 79, 100, 151, 164, 193, 253, 300, 322
ܢܘܢ 44, 52
ܢܘܠ 40, xxxiii; B 325
ܢܘܠܘ B 168
ܢܘܠܐ 18
ܢܘܠܝܬܐ 18; B 319
ܢܘܠܝܣ B 126
ܢܘܠܬܐ 50¹¹; B 56, 89, 318
ܢܘܟܐܪ̈ B 116
ܢܘܟܪ B 49
ܢܘܫܐ 48⁵
ܢܘܚ B 46
ܢܘܚܢ 99¹
ܢܘܣ B 132
ܢܘܪ̈ܡ B 46
ܢܘܫܐ B 32
ܢܘܫܟܪ 8, ..., 49⁸, 50¹⁰, 50¹³, xxi; B 61, 62, 132, 196, 222, 284
ܢܘܫܟܪܬ 75¹; B 266, 267
ܢܠܠܘܢ B 99
ܢܟܟܝܠ B 50
ܢܠܐ B 203
ܢܠܐ 35
ܢܠܟܐ B 1
ܢܠܟܐ 97¹, B 91, 171, 328
ܢܠܬܐ B 279
ܢܟܘܣܒ 1, 92; B 222
ܢܘܫܣ 50¹⁰
ܢܘܫܒ 16¹, 18¹, 19, 38², xxxviii; B 9, 59, 230, 269
ܟ.ܘ.ܐ B 33, 109

ܡܪܬܐ 5, 10, 50^{3}, 1; B 16, 23, 26, 209, 247
ܡܪܬܝ 17^{1}
ܡܬܠܬܐ B 251

ܢܐܙ B 137
ܢܘܢ B 110
ܢܘܬܪ 97^{4}
ܢܛܐܫ B 306
ܢܛܘܪ B 127
ܢܣܛܘܪܝܣ B 165, 195
ܢܫܪܐ B 311
ܢܚܠܐ B 36
ܢܣܛܘܪܝܣ 49, XXVIII; B 227
ܢܫܐܪܘ B 214

ܣܐܓܘ XVIII
ܣܐܙܝܢ B 145, 146
ܣܐܡܘ B 41
ܣܐ 44
ܣܐܢܛܐ B 251
ܣܐܢܒܡ 49^{11}
ܣܐܢܣܢ X; B 70
ܣܐܢܣܝܣ B 180
ܣܐܣ B 85
ܣܐܪܐ B 140, 204
ܣܒܘܠ B 136
ܣܒܘܢ B 59, 302
ܣܒܝܠ B 141
ܣܒܝܢ 53^{4}

XX
ܣܒܪܐ B 273
ܣܒܪܫܘܠ B 52
ܣܘܒܐܝ B 53
ܣܘܦܝ B 73
ܣܝܒܘܠ B 102
ܣܝܒܘܢ B 80, 81
ܣܝܒܝ B 220
ܣܝܒܢܐ B 130
ܣܡܣܡܢܐ B 130 (?)
ܣܡܣܡܪ 50^{18}
ܣܡܒܝܢܐ B 6
ܣܦܪܐ B 49^{1}
ܣܦܪܝܣ 3^{3}, 9, 38^{2}, 42^{2}, 42^{4}, 47, 50^{22}, 81, 97^{2}; B 38, 56, 269, 270, 287
ܣܦܪܒ B 20^{4}

ܥܒܒܫܘܠ 74; B 210, 276
ܥܒܪܝܐ 50^{6}

ܦܐܠ 84, 89; B 193
ܦܐܢܫ B 132
ܦܐܠܘ B 133
ܦܐܪܐܢ 32, 44, 46, 50^{4}, III, IX, XXXVIII; B 67, 98, 171, 190, 208, 289
ܦܐܫܐܢ B 200
ܦܒܘܠ B 136
ܦܒܪܘܝܐ 50^{8}; B 104
ܦܠ 34^{2}
ܦܘܛܐܢ B 53
ܦܘܟܐ 53^{2}; B 144, 235
ܦܘܠܝ 50^{11}
ܦܘܠܘܣ XVIII; B 10, 73, 95, 99
ܦܘܠܝܛܐܐ B 119
ܦܘܠܬܐ B 53
ܦܘܣܠܝܦ
ܦܘܫܐ – 196
ܦܛܪܘܣ 27, 50^{12}, B 66, 78, 272
ܦܝܠ 34^{3}, 48^{5}, 52; B 168
ܦܝܛܘܢ B 262
ܦܝܠܛܐ B 121
ܦܝܠܝܦܘܣ B 8

ܦܠܓܐ B 44, 94
ܦܠܘܠܐ 50[13]
ܦܢܝܐ 10, 39
ܦܢܘ XVIII
ܦܪܘܣܝܐ B 55
ܦܬܓܐ 17[2]

ܨܐܘܣ 52
ܨܐܦ
ܨܐܒܘܣ B 159
ܨܐܡܝܘܬܐ B 195
ܨܐܪܘܦ B 256
ܨܐܪܒܐ B 250
ܨܘܡܐ 11[3], 13, 16[1], 27[4], 40[2], 47[5], 56, 83, 92; B 7, 19, 25, 40, 130, 201, 222, 230, 237, 243
ܨܐܡܪܝܛ 3[5]
ܨܝܐܒܐ 75[3]
ܨܝܠܐ B 90
ܨܝܠܡܐ 49[5], VI, XI B 101, 167, 234
ܨܠܘܬܐ 38
ܨܕܡܝܐ 75[8]; B 305
ܨܫ B 149

ܩܘܣ 35
ܩܘܪܝܩܘܣ 21; B 13[1] (?), 37, 84, 166, 184, 197[1], 297
ܩܝܘܡܐ 49[12]
ܩܝܡܐ B 61, 120, 185, 216
ܩܝܡܬܐ 50[3], 50[23], 98[1]; B 67, 112, 211, 261, 264, 294
ܩܡܝܐ B 128
ܩܡܬܐ 50[2]
ܩܪܝܘܬ..

ܪܦܣܐ 42[5]

ܫܐܕܪ 34[2]; B 15, 43, 95, 158
ܫܐܕܝܒܐܦ B 163, 208
ܫܐܗܡܠܝܦ 78
ܫܐܝܐܢ B 29
ܫܗܡܠܝܦ B 307
ܫܐܡܘܢ – IV
ܫܘ 49[2]; B 125, 188
ܫܠܝܐ 60
ܫܠܝܚܐ 1[2], 27, 50[24], 73; B 18, 115, 210, 265, 296
ܫܠܡܐ 49[6], XIX
ܫܡܥܘܢ 11[5], 40[1]

ܬܐܪ 49[7]
ܬܘܡܐ B 154
ܬܪܝܦ B 24

IMPRIMERIE NATIONALE.

UN SAINT MUSULMAN

AU XVE SIÈCLE,

SÎDI MḤAMMED EL-HAOUWÂRI,

PAR

E. DESTAING,

PROFESSEUR À LA MÉDERSA DE TLEMCEN.

I. NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE.

A. AUTEURS FRANÇAIS.

Le nom de Sîdi Mḥammed El-Haouwâri se rencontre sous la plume de divers auteurs français. Dès 1856, Gorguos écrivit quelques pages concernant ce saint personnage [1].

Le savant directeur de l'École des Lettres d'Alger, M. René Basset, au cours de trois de ses publications [2], a esquissé, dans ses grandes lignes, la biographie

[1] GORGUOS, *Notice sur le bey d'Oran*, *Revue africaine*, 1856, t. I, p. 458 et 461. (Abrév. : GORGUOS, *Notice*.)

[2] RENÉ BASSET, *Les dictons satiriques attribués à Sîdi Aḥmed Ben Youcef*. Paris, 1891. (Abrév. : R. BASSET, *Dictons*.) — RENÉ BASSET, *Fastes chronologiques de la ville d'Oran*, *Bull. Soc. Géogr. d'Oran*, 1er trimestre 1892. (Abrév. : R. BASSET, *Fastes*.) — RENÉ BASSET, *Nedromah et les Traras*. Paris, Leroux, 1901. (Abrev. : R. BASSET, *Nédromah*.

d'El-Haouwâri. On trouve, en outre, dans ces ouvrages de M. R. Basset, des notices bibliographiques où figure, à côté de la plupart des sources arabes, la liste complète des autres publications (françaises) pouvant fournir quelques indications relatives au saint d'Oran; travaux dûs à Walsin Esterhazy[1], Fey[2], Delpech[3], Arnaud[4], Bargès[5], Piesse[6].

Enfin, M. Edmond Doutté, professeur à l'École des Lettres d'Alger, a donné, dans sa remarquable étude sur les Marabouts, d'utiles renseignements, concernant Sîdi 'l-Haouwâri[7].

[1] WALSIN ESTERHAZY, *De la domination turque dans l'ancienne Régence d'Alger*. Paris, 1840. (Abrév. : WALSIN ESTERHAZY, *Dom. turque*.)

[2] FEY, *Histoire d'Oran avant, pendant et après la domination espagnole*. Oran, 1858. (Abrév. : FEY, *H. d'Oran*.)

[3] A. DELPECH, *Résumé du «Bostâne» (le jardin) ou Dictionnaire biographique des Saints et Savants de Tlemcen*, *Revue africaine*, 1883. (Abrév. : DELPECH, *Résumé*.)

[4] ARNAUD (trad.), *Voyages extraordinaires et nouvelles agréables par Mohammed Abou Râs*. Alger, 1883. (Abrév. : *tr.* ARNAUD.)

[5] BARGÈS, *Complément de l'histoire des Beni Zeiyan, rois de Tlemcen*. Paris, 1887. (Abrév. : BARGÈS, *Complément*.)

[6] PIESSE, *Itinéraire de l'Algérie*. Paris, Hachette, éd. 1903, rédigée par MM. JACQUETON, Augustin BERNARD et Stéphane GSELL. (Abrév. : *Guide Piesse*.)

[7] EDMOND DOUTTÉ, *Les Marabouts*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, tome XL et XLI, 1900. (Abrév. : DOUTTÉ, *Les Marabouts*.) Nous citons plus loin, au cours de cette étude, les noms des personnes obligeantes qui nous ont facilité la tâche, soit en nous procurant divers manuscrits, soit en nous servant d'informateurs consciencieux. Nous leur adressons ici nos plus vifs remerciements.

B. Auteurs arabes.

· Ibn Ṣa'ad[1] — Cet auteur qui écrivait dans la seconde moitié du ixe siècle de l'Hégire, ne connut pas El-Haouwâri, mort en 843 H. (1439-1440 de J.-C.). Mais il eut entre les mains les ouvrages composés par le saint (*Et-Tenbîh*, *Et-Teshîl*, *Et-Tebiân*)[2], dans lesquels le chîkh parle fréquemment de sa personne. Ibn Ṣa'ad a également utilisé des documents écrits de la main de Sîdi Ibrahîm Et-Tâzi, élève de Sîdi 'l-Haouwâri[3]. Enfin, certains faits et gestes de Sîdi Mḥammed ont été rapportés au biographe par des gens sûrs (جماعة من الثقات)[4], par un groupe d'amis (جماعة من الاصحاب)[5], par des gens de bien (جماعة من اهل الخير)[6]. Sîdi Senoûsi est l'un de ces informateurs et ne fait que citer les paroles de son frère Sîdi 'Ali t-Tâlloûti[7].

Le quart environ de la *Rawḍa*[8] d'Ibn Ṣa'ad est

[1] محمد بن احمد بن ابي الفضل بن سعيد بن صعد, né en 847 H. (1443-1444 de J.-C.), mort en 901 H. (1495-1496 de J.-C.). Voir sa biographie dans Aḥmed Bâbâ, *Nil El-Ibt.*, p. 355. — Ibn Meryem, *Bostân*, fol. 263 r°, ms. W. Marçais. — Ibn 'Asker. *Doûḥat En-Nâchir*, p. 91. — Voir aussi Bargès, *Complément*, p. 335.

[2] Cf. Ibn Ṣa'ad, *Rawḍa*, fol. 6 r°-21 v°, 35 v°.

[3] Cf. Ibn Ṣa'ad, *Rawḍa*, fol. 2 r°-46 v°.

[4] Cf. Ibn Ṣa'ad, *Rawḍa*, fol. 6 v°-36 r°.

[5] Cf. Ibn Ṣa'ad, *Rawḍa*, fol. 7 v°.

[6] Ibn Ṣa'ad, *Rawḍa*, fol. 37 v°.

[7] Ibn Ṣa'ad, *Rawḍa*, fol. 46 v°; et 48 r°.

[8] Un manuscrit de cet ouvrage me fut confié pendant trois mois, en 1903, par Si Aḥmed Bel Bachîr, professeur de théologie à la Médersa de Tlemcen. C'est celui qu'a signalé M. A. Bel dans son *Histoire des Beni 'Abd El-Wâd, rois de Tlemcen*. Alger, Fontana,

consacré à Sîdi 'l-Haouwâri. Cet ouvrage comprend, en outre, les biographies de Sîdi Laḥsen Aberkân[1], Sîdî Ibrahîm Et-Tâzi[2], Sîdi Aḥmed Ben Laḥsen El-Ghomâri[3]. Ainsi que le déclare Ibn Ṣa'ad, la *Rawḍa*

1904, pages x, 36, 81. — Cette copie, d'une bonne main maghrébine, comprend 123 feuillets (0 m. 23 sur 0 m. 17). Elle date de l'an 1183 H. (1769-1770 de J.-C.). Le copiste s'appelait El-Mosṭafa Ben 'Isa Ben El-Kharoûbi d'El-Qal'a. Quelques lignes d'une écriture différente indiquent, à la fin de l'ouvrage, qu'il fut habousé en 1281 H. (1864-1865 de J.-C.) au profit de Sîdi Bou Midien. — J'en ai pris une copie. J'ai utilisé ici la partie du texte (les 47 premiers feuillets) concernant Sîdi 'l-Haouwâri, et je me propose d'en donner prochainement une traduction. — Le manuscrit porte en tête : كتاب روضة النسرين في التعريف بالاشياخ الاربعة المتاخرين. Tous les ouvrages où ce livre est cité l'appellent روضة النسرين (cf. AḤMED BÂBÂ, *Nil*, p. 92, 355, 318. — IBN MERYEM, *Bostân*, fol. 38 v°. Ms. MARÇAIS. — BARGÈS, *Complément*, p. 335, 473. — MOḤAMMED BEN AḤMED, *Bisât*, fol. 4).

[1] الحسن بن مخلوف بن مسعود بن سعد بن سعيد المزيلي الراشدي سيدي الحسن ابركان, mort en 857 H. (1453 de J.-C.); son tombeau est à Tlemcen dans la mosquée qui porte son nom (cf. W. et G. MARÇAIS, *Les Monuments arabes de Tlemcen*. Paris, Fontemoing, 1903, pp. 320-323). Voir la biographie du saint dans : IBN SA'AD, *Rawda*, fol. 47 r° à 60 r°. — AḤMED BÂBÂ, *Nil El-Ibt.*, p. 91 et 92. — IBN MERYEM, *Bostân*, ms. Marçais, fol. 75 et suiv. — EL-MELÂLI, *El-Mawâhib El-qoudsiya*, fol. 22, 24, 50 de mon ms. — BARGÈS, *Complément*, p. 321-346. — BROSSELARD, *Tombeaux des Emirs des Beni Zeiyân*, p. 89.

[2] ابرهيم بن محمد بن علي التازي ابو اسحاق, mort en 866 H. (1461-1462 de J.-C.); il est enterré à El-Qal'a. Cf. sur ce saint les ouvrages indiqués dans R. BASSET, *Fastes*, p. 64. — Voir aussi : IBN SA'AD, *Rawda*, fol. 60 v° à 89 r°. — AḤMED BÂBÂ, *Nil El-Ibt*, p. 24. — EL MELÂLI, *Mawâhib*, fol. 34 de mon ms. et manuscrits cités plus loin au sujet de El-Haouwâri dont il fut le disciple. — GORGUOS, *Notice*, p. 461.

[3] احمد بن الحسن بن عبد الرحمان بن يحيى الرباحي شيخنا ابو العباس احمد بن الحسن الغماري, mort en 874 H. (1469-1470 de J.-C.). Une

n'est qu'un extrait, résumé d'un autre de ses ouvrages plus étendu : le *Nedjm Et-Thâqib*[1]. Cette dernière œuvre renferme, en outre, plusieurs autres biographies, parmi lesquelles celles de Sîdi Bou Midien[2], de Sìdi Ibrahîm El-Maṣmoùdi, de Sa'id Ben Moḥammed El-'Oqbâni, de Aḥmed Ibn 'Amer El-Andaloûsi.

El-Melâli[3], *El-Mawâhib elqoudsiya*[4]. — En 897 H. (1491-1492 de J.-C.), El-Melâli composa cet ouvrage, consacré à la biographie de son maître le chîkh Senoûsi[5]. Le premier chapitre concerne les maîtres

mosquée de Tlemcen où il est enterré porte son nom; cf. W. et G. Marçais, *Les Monuments de Tlemcen*, p. 160-161. — Voir sa biographie dans : Aḥmed Bâbâ, *Nîl El-Ibt*, p. 65. — Ibn Meryem, *Bostân*, ms. Marçais, p. 58 et suiv. — Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 89 v° à 123 r°. Brosselard, *Inscriptions arabes de Tlemcen*, *Revue africaine*, déc. 1858 p. 93. — *Tlemcen, ancienne capitale*, p. 440. — R. Basset, *Nedromah*, p. 46.

[1] Je n'ai pas encore eu la bonne fortune de découvrir quelque manuscrit du *Nedjm Et-Thâqib*.

[2] Cf. Ibn Meryem, *Bostân*, fol. 108 v°. — Cf. sur Sîdi Bou Midien : R. Basset, *Nedromah et les Traras*, app. V, p. 219, note 2.

[3] محمد بن عمر بن ابرهيم بن عمر الملالي.

[4] المواهب القدسية في المناقب السنوسية. Cet ouvrage a été signalé par Bargès, dans ses Compléments. M. Luciani s'est servi, pour ses travaux relatifs à Sîdi Senoûsi, d'un manuscrit se trouvant à la Bib. nat. d'Alger, sous le n° 1706 (cat. Fagnan). Un exemplaire, d'une bonne écriture maghrébine, comprenant 154 feuillets (0 m. 24 sur 0 m. 32) a été mis à ma disposition par M. Boursali, de Tlemcen. Je l'ai pu copier en partie. Voir *infra* : textes, app. I, p. 1-2.

[5] محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي. Cf., sur ce saint : Luciani, *Petit traité de théologie musulmane*. Alger, Fontana, 1896. — W. et G. Marçais, *Les Monuments arabes de Tlemcen*, loc. cit.,

du saint. El-Melâli rapporte que, entre les mains de l'un d'eux, Sîdi 'Ali t-Tâlloûti[1], il vit fréquemment le *Kitâb Et-Tenbîh*[2] de Sîdi'l-Haouwâri ; l'auteur donne, au sujet de cette œuvre, d'utiles renseignements qu'Ibn Ṣa'ad a négligé de rapporter.

Aḥmed Bâbâ[3], *Nîl El-Ibtihâdj*[4]. — Aḥmed Bâbâ qui écrivait vers le commencement du XIe siècle utilisa les œuvres d'Ibn Ṣa'ad et de El-Melâli[5] pour composer, dans son *Nîl*, la biographie de Sîdi 'l-Haouwâri[6]. Dans cette notice, qui tient en trente lignes, tout, nom du saint, dates, miracles, tout est présenté sous une forme abrégée, mais exacte.

C'est dans le *Nedjm Et-Thâqib* que l'auteur a

p. 340 et ma note dans : *Le dialecte des Beni Snoûs*, Paris, Leroux, 1906 (publ. de l'École des Lettres d'Alger), texte XXXIII.

[1] ابو الحسن علي بن علي بن علي بن محمد التالوتي, frère de Sîdi Es-Senoûsi, mort en 895 H. (1489-1490 de J.-C.). Voir sa biographie dans : Ibn Meryem, *Bostân*, biog. 71. — El-Melâli, *Mawâhib El-qoudsiya*, fol. 17 et suiv. de mon ms. — Aḥmed Bâbâ, *Nîl El-Ibt*, p. 202 et 203. — W. et G. Marçais, *Monuments ar.*, p. 340. — *Revue africaine*, avril 1859, p. 248. — et un ms. intitulé الدرر السنية بي اخبار السلالة الادريسية, fol. 71 v°, au sujet duquel M. A. Bel a donné une notice dans : *Recueil des travaux du XIVe Congrès des Orientalistes*, Alger, 1905.

[2] كتاب السهو والتنبيه; cf. *infra*, p. 31.

[3] احمد بابا بن احمد بن عمر بن محمد افيت بن عمر بن على بن يحيي التنبكتي, 963-1036. Voir sa biographie dans كتاب صبوة من انتشر عن اخبار صلحاء القرن الحادي عشر, par محمد الابراني. Fâs.

[4] كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج. Fâs, 1317.

[5] Cf. Aḥmed Bâbâ, *Nîl El-Ibt*, p. 395, l. 2.

[6] Cette biographie se trouve p. 317 (voir aussi p. 25, 26, 111, 375).

puisé ses renseignements[1] et non dans la *Rawḍat En-Nesrîn*, ouvrage qu'il ne fait que signaler, parfois même sous un titre sensiblement différent de celui de mon manuscrit[2]. Au résumé du *Nedjm*, Aḥmed Bâbâ ajoute une anecdote relative au Sehou du chîkh El-Haouwâri. Suivent quelques lignes prises dans l'ouvrage d'El-Melâli; enfin l'auteur complète en rapportant brièvement l'un des miracles du saint[3].

Ibn Meryem[4], *El-Bostân*[5]. — En 1011 H. (1602-1603 de J.-C.), Ibn Meryem acheva son important ouvrage *El-Bostân*, dans lequel il est longuement question[6] du chîkh El-Haouwâri. Ce biographe connaissait les œuvres d'Ibn Ṣa'ad[7], (*Rawḍa* et *Nedjm*), d'Aḥmed Bâbâ[7] (*Nil*), d'El-Melâli[7] (*Ma-*

[1] Cf. Aḥmed Bâbâ, *Nil El-Ibt*, p. 20, 24, 25, 48, 395.

[2] Cf. Aḥmed Bâbâ, *Nil El-Ibt*, p. 92, 318, 355. — Et page 318 on lit : روضة النسرين بي منافب الاربعة الصالحين.

[3] Ce miracle (mort d'Othmân), résumé du *Nedjm*, se trouve dans la *Rawḍa* sous deux formes, l'une abrégée, l'autre plus développée. Cf. Ibn Ṣa'ad, *Rawḍat Enn.*, fol. 45.

[4] محمد بن محمد بن احمد الملقب بن مريم. Cf. Bargès, *Complément*, p. 472.

[5] البستان على ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان. J'ai eu à ma disposition divers manuscrits du *Bostân* appartenant l'un (T) au qâdhi de Tlemcen, Si Cho'ib; un autre (N) à M. Ben Raḥḥal, de Nédromah; un troisième (M) à Si Menouer de Mostaganem. Je renvoie à l'excellente copie (A) que possède M. W. Marçais, directeur de la Médersa d'Alger. Les copies du *Bostân* ne sont pas très rares à Tlemcen. Il s'en trouve deux à la Bibl. nat. d'Alger (n[os] 1736 et 1737 du catalogue Fagnan). — Si Bel-Kacem Ben Et-Tiyeb d'Oran possède un bon exemplaire du *Bostân* (copié en 1305). Cf. *infra* : textes app. II, p. 5, 27.

[6] Fol. 239 r°-248 v° du ms. W. Marçais.

[7] Cf. Ibn Meryem, *Bostân*, dernier folio.

wâhib); il a reproduit en partie les renseignements fournis par ces auteurs. Ibn Meryem rapporte en outre un certain nombre de légendes concernant El-Haouwâri, légendes peut-être puisées dans un ouvrage concernant les Menâqib El-Arba'a[1], que l'auteur du *Bostân* a eu en main et qu'il attribue à Sîdi Senoûsi[2].

Es-Sebbâgh[3], *Bostân El-Azhâr*[4]. — Dans son ouvrage intitulé *Bostân El-Azhâr*, consacré à Sîdi Aḥmed Ben Yoûsef[5], Eṣ-Ṣebbâgh, parmi les disciples de ce pieux personnage, cite Sîdi Moḥammed Ech-Cherîf[6] dont il donne la légende. L'auteur, contant l'un des miracles produits par ce saint, rapproche ce fait merveilleux d'un autre plus surprenant encore qu'il attribue à Sîdi 'l-Haouwâri[7].

Viennent ensuite divers ouvrages relatifs à l'histoire d'Oran; ce sont :

[1] Cf. ومن تقييد سيدي محمد السنوسي في مناقب الاربعة, in Ibn Meryem, *Bostân*, dernier folio.

[2] Je ne connais pas cet ouvrage; Bargès le cite (*Complément* p. 472), et attribue par erreur la *Rawḍat En-Nesrîn* au chikh Senoûsi.

[3] ابو عبد الله محمد بن محمد بن احمد بن علي الصباغ القلعي النسب. (Cf. Selouat, II, p. 12.)

[4] بستان الازهار في مناقب زمزم الاخيار ومعدن الانوار سيدي احمد بن يوسف الراشدي النسب والدار. Je possède un manuscrit de cet ouvrage (139 feuillets, 0 m. 24 sur 0 m. 18). Il s'en trouve deux exemplaires à la Bibl. nat. d'Alger (n[os] 1707 et 1708 du catalogue Fagnan). Cf. *infra* : textes, app. II, p. 3, 4.

[5] Cf. R. Basset, *Dictons satiriques*.

[6] ابو عبد الله سيدي محمد الشريف الذي ضريحه الان في بلدة الجزاير. (Cf. Es-Sebbâgh, *Bostân El-Azhar*, mon ms. fol. 120 v°.)

[7] Cf. *infra* : p. 70.

Boû **Râs**, *'Adjaîb El-Asfâr*, un poème[1] que composa le chîkh Boû Râs[2], à l'occasion de la reprise d'Oran par le bey Moḥammed El-Kebîr (5 Radjeb 1206 H.; 28 février 1791 de J.-C.). L'auteur fait suivre chaque vers d'un commentaire[3], et donne sur Sîdi 'l-Haouwâri des renseignements puisés en partie dans Ibn Ṣa'ad. Il est fait allusion, dans le commentaire, à la malédiction que El-Haouwâri lança contre Oran[4].

El-Djâmi'i, *Commentaire de la Ḥalfâwiya.* — C'est le commentaire par El-Djâmi'i[5] d'une qaṣida en 72 vers, composée par El-Ḥalfâwi[6] au moment de

[1] نبيسة الجمان بي بتح تغر وهران.

[2] محمد ابو راس بن احمد بن عبد القادر الناصري.

[3] عجايب الاسفار ولطايف الاخبار. La partie du texte concernant El-Haouwàri a été publiée par M. René Basset; cf. *Fastes chronologiques*, p. 67. Voir aussi la traduction de l'ouvrage : *Voyages extraordinaires* (p. 76 et 78), par Arnaud. — Un bon manuscrit de *'Adjaîb El-Asfâr* a été mis à ma disposition par Si Cho'ïb Ben Tâleb, actuellement bach'adel à la maḥakma de Sîdi Bel-Abbès. Cf. au sujet de ce manuscrit : A. Bel, *Histoire des Beni 'Abd El-Wâd, rois de Tlemcen.* Alger, Fontana, 1904, introd., p. 13 et suiv.

[4] Les passages concernant El Haouwâri se trouvent fol. 87 v°, l. 26, et fol. 88 r°, l. 10. Nous renvoyons au texte publié par M. R. Basset (*Fastes*, p. 67.)

[5] ابو زيد عبد الرحمان الجامعي.

[6] ابو عبد الله محمد بن احمد الحلفاوي. Un exemplaire du *Commentaire de la Ḥalfâwiya* m'a été prêté par Si 'Ali, mufti d'Oran. Ce manuscrit comprend 127 feuillets (0 m. 24 sur 0 m. 19) d'une bonne écriture maghrébine. L'ouvrage est souvent cité par Gorguos (*Revue africaine*, I, p. 404) qui ne l'a pas consulté et ne fait que reproduire les citations dont Aḥmed Ben Moḥammed Ben 'Ali émaille le texte de son commentaire : *Et-Theghr El-Djoumânı.* — Il est question dans la qaṣîda et le Commentaire : 1° Du gouverne-

l'expédition que dirigea, contre Oran, Moḥammed Ben 'Ali Bakdach, dey d'Alger.

Aḥmed Ben Moḥammed Ben 'Ali, *Et-Theghr El-Djoumâni.* — L'ouvrage dont nous venons de parler se trouve fréquemment cité dans le commentaire d'une qaṣîda que composa, en 1207 H. (1792-1793 de J.-C.), Aboû 'Othmân Moḥammed[1] à l'occasion de la reprise d'Oran par le bey Moḥammed[2] (4 Radjeb 1206 H.). Le commentaire, intitulé *Et-Theghr El-Djoumâni*[3], est l'œuvre de Aḥmed Ben Moḥammed Ben 'Ali[4]. A la suite d'une courte notice biographique[5],

ment du Sultan Moḥammed Ben 'Ali, dey d'Alger, connu sous le nom de Bakdâch Khôdja; — 2° Des préparatifs de l'expédition, du commandement des troupes, du départ, de l'arrivée à Oran; — 3° Du siège de la ville; — 4° Des incidents de la lutte et de la réconciliation des deux partis. -- L'ouvrage se termine par la louange à Dieu et le salut sur le Prophète. -- Cf. *infra:* textes, app. IV, p. 28-29.

[1] ابو عثمان السيد محمد بن عثمان.

[2] Moḥammed El-Kebîr. (Cf. Fey, *Hist. d'Oran*, p. 290.)

[3] الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني.

[4] احمد بن محمد بن علي.

[5] Cf. le ms. de Si 'Ali, fol. 153 v° et suiv. — Sur cet ouvrage, cf. Gorguos, *Revue africaine*, I, 404. — Je dois à l'obligeance de Si 'Ali, mufti d'Oran, d'avoir pu me servir d'un excellent exemplaire de l'œuvre de Aḥmed Ben Moḥammed. C'est le commentateur lui-même qui a transcrit ce manuscrit en apportant quelques modifications au texte qu'il avait donné antérieurement. Voici les dernières lignes du manuscrit de Si 'Ali : انتهى على يد كاتبه ثانيا مولبه احمد بن محمد بن علي لطب الله وغبر له و لولديه و لجميع المسلمين و لحمد لله رب العلمين بوم الخامس من رمضان سنة سبع و مايتين و البب ولا يخبى على ذى اللب ان من كتب كتابه بيده تصرب بيه كيبب شاء

l'auteur rapporte quelques nouvelles légendes attribuées à Sîdi 'l-Haouwâri. Il cite Ibn Ṣa'ad, Eṣ-Ṣebḥâgh, ainsi que l'auteur et le commentateur d'une pièce de vers intitulée *Ḥizb El-'Arifîne*[1].

Ibn Zerfa, *Raḥlat El-Qamaria*. — Dans la chronique d'Ibn Zerfa, il est question, à divers reprises, de la malédiction lancée par le chîkh, contre Oran, et aussi des songes et prédictions annonçant la prise de la ville, des invocations que les troupes d'investissement adressent à Sîdi 'l-Haouwâri[2].

El-Mazari, *Ṭouloû' Sa'ad Es-Sa'oûd*. — Le deuxième chapitre de l'ouvrage d'El-Mazari[3] relatif à l'histoire d'Oran[4] est consacré aux saints de cette

فبي هذه النسخة بعض الزيادة و النقص على نسخة الاصل و ذلك لا يقدح بي كل منهما انتهى. Le manuscrit (écriture maghrébine) comprend 162 feuilles (0 m. 31 sur 0 m. 23). — Cf. *infra* : textes, app. V, p. 30-40.

[1] Je n'ai pu retrouver cette qaṣîda.

[2] Les points intéressants que présente l'œuvre d'Ibn Zerfa ont été réunis en une substantielle notice de 43 pages, donnée par M. O. Houdas, dans le *Recueil de Mémoires Orientaux*. Paris, Imp. nat., 1905 (Notice sur un document arabe inédit).

[3] ابو اسمعيل بن عودة الساري بن الحاج محمد المزري البحثاوي.

[4] طلوع سعد السعود بي اخبار وهران ومخزنها الاسود. Un exemplaire de cet ouvrage me fut signalé par Si 'Ali, mufti d'Oran. Il se trouve au musée Demaeght où j'ai pu le consulter avec l'autorisation de M. Mouliéras, conservateur du Musée, professeur à la chaire de langue arabe d'Oran. Ce manuscrit, d'une bonne main maghrébine, comprend 582 pages (0 m. 25 sur 0 m. 20); les pages 536 à 545 font défaut. L'ouvrage est relié et porte au dos : Mazari, *Histoire d'Oran*. — L'auteur a divisé son travail en cinq parties

ville. Pour ce qui concerne El-Haouwâri[1], l'auteur, qui néglige souvent de citer les sources, a puisé à la plupart des ouvrages déjà mentionnés, ainsi qu'à divers autres[2] qu'il indique au cours de la biographie et qui lui ont fourni de nouveaux détails.

Nous avons eu à citer, dans l'annotation, divers ouvrages de taṣawwouf; les principaux sont :

Ben 'Adjîba, *Mi'râdj* : معراج التشوب الى حقايق التصوب لسيدي احمد بن محمد بن عجيبة الحسنى; mon ms.

Ben 'Adjîba, *Iqâḍ* : ايقاظ الهمم بي شرح الحكم لسيدى احمد بن محمد بن عجيبة الحسنى; ms. de M. Moḥammed Nedjâr, de Tlemcen.

El-Qocheiri, *Risâla* : الرسالة القشيرية بي علم التصوب لابن القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى. Le Caire, 1319.

El-Ghazâli, *Iḥya* : احياء علوم الدين لابي حامد محمد بن محمد الغزالي. Le Caire, 1312. 4 v.

Ibn 'Ata-llah, *Leṭâif* : كتاب لطايف المنن للشيخ احمد بن عطاء الله السكندرى. Le Caire, 1321.

(مقصد). Le premier chapitre traite de la fondation d'Oran; l'auteur fait aussi la description de la ville (pp. 3-11). Dans le deuxième (pp. 11-30), il est question de quelques saints d'Oran (24 saints sont cités). La troisième partie est consacrée aux savants oranais (pp. 30-38). Suivent des détails sur les neuf gouvernements qui se sont succédé à Oran (chap. IV, pp. 38-523). Enfin l'auteur a réservé aux Maghzens d'Oran les 59 dernières pages de son œuvre. Cf. *infra* : textes, app. VI, pp. 41-47.

[1] La biographie se trouve, dans le ms., pp. 12 et suiv.

[2] اثمد الابصار — كتاب جواهر الاسرار بي معربة ال النبي المختار للعباسي . كتاب الاعتبار.

El-Baïdjoûri, *Tohfa* : تحفة المريد على جوهرة التوحيد للشيخ ابراهيم البيجوري. Le Caire, 1314.

Ech-Chabrakhîti, *Feloûhât* : كتاب الفتوحات الوهبية للشيخ ابراهيم بن مرعى بن عطية الشبرخيتي. Le Caire, 1318.

'Allîch, *Hidâia* : هداية المريد شرح الشيخ محمد عليش لعقيدة اهل التوحيد لسيدي سنوسي. Le Caire, 1306.

El-Djordjâni, *Ta'arifat* : كتاب التعريفات للشريف على بن محمد الجرجاني. Le Caire, 1306.

El-Fechni, *Medjâlis* : كتاب المجالس السنية للشيخ احمد ابن الشيخ حجازي الفشني. Le Caire, 1315.

Es-Sahrawerdi, *'Awârif* : عوارف المعارف للسهروردي. Le Caire, 1312. 4 v.

Ech-Cha'arâni, *Yawâqît* : كتاب اليواقيت والجواهر لعبد الوهاب الشعراني. Le Caire, 1317.

Kachâf : كشاف اصطلاحات الفنون. Calcutta, 1862.

Ech-Chernoûbi, *Cherh Tâia* : شرح تائية السلوك الى ملك الملوك للشيخ عبد المجيد الشرنوبي. Le Caire, 1310.

Hamdoûn, *Hachia* : حشية سيدي حمدون بن الحاج. Le Caire, 1316. 2 v.

Miâra, *Cherh* : الدر الثمين والمورد للشيخ محمد بن احمد ميارة. Le Caire, 1313. 2 v.

II. BIOGRAPHIE DU SAINT.

Le saint[1] musulman, qui fait l'objet de cette étude, est actuellement connu dans tout le nord de

[1] ولي. Voir sur ce mot : E. Doutté, *Les Marabouts*, p. 343. — *L'Islam algérien* (Alger, 1900), p. 39 et suiv.; Blochet, *Notes sur l'ésotérisme musulman* (*J. as.*, mai-juin 1902), p. 491. Sur la dérivation et le sens du mot ولي, on trouve les explications suivantes :

l'Afrique sous le nom de Sîdi Mḥammed[1] El-Haouwâri. Mais il y a deux siècles, cette appellation n'eut

•

1° Ou bien ce mot est de la forme فعيل, ayant le sens passif de la forme مفعول. Le saint (wali) serait alors celui de la conduite duquel Dieu *se charge* sans lui laisser à lui-même un seul instant le soin de son existence (El-Fechni, *Medjâlis*, p. 240); — ce serait aussi celui duquel Dieu, pour le mieux protéger, serait tout *proche* (Chabrakhîti, *El-Fetoûḥât*, p. 264); — ou encore l'individu sur lequel se *succédent*, sans interruption, les bienfaits et les faveurs de Dieu (Djordjâni, *Ta'arîfât*, p. 112. — Qocheiri, *Risâla*, p. 173. — Baidjoûri, *Toḥfa*, p. 83). — 2° Ou bien le mot est de la forme فعيل, forme intensive de فاعل à sens actif. Dans ce cas, le saint serait l'homme qui se *charge* d'adorer Dieu et de lui obéir (Baidjoûri, *Toḥfa*, p. 83); — ou bien celui qui s'est *approché* de Dieu. En se soumettant à Allah, en le craignant, en ne tombant pas dans le péché, le saint, en effet, se rapproche de son Maître et se trouve ainsi constamment secouru par Lui (Ben 'Adjîba, *Mi'râdj*, m. ms., fol. 6 r°). Il s'est éloigné du monde pour se tenir tout près de Dieu (*Kachâf*, p. 1529). — Le saint serait aussi celui qui *continue* l'œuvre de Dieu et de son Envoyé (Ben 'Adjîba, *Mi'râdj*, fol. 6 r°), ou encore celui dont les actes d'obéissance à Dieu se *succédent* sans que jamais viennent s'y mêler d'actes d'insoumission (cf. Djordjâni, *Ta'arifat*, p. 112). Il évite de pécher et de s'adonner aux douceurs de la vie et aux passions ('Allîch, *Hidâia*, p. 178); on ne veut pas dire par là qu'il ne commette jamais de fautes, il n'est pas impeccable (معصوم) comme le prophète, mais seulement محفوظ (gardé par Dieu). Cf. Qocheiri, *Risâla*, p. 173; Baidjoûri, *Toḥfa*, p. 83. — On a fait aussi dériver ce mot de la racine ولى, *être l'ami* secourable de quelqu'un. Le saint, en effet, vient au secours des gens en les conseillant, en leur ordonnant de faire le bien et en leur défendant le mal (*Kachâf*, p. 1528). — Sur les cinq sens de ce mot dans le Qoran, cf. Chabrakhîti, *El-Fetoûḥât*, p. 265. — D'autres ajoutent : Le wali est celui qui connaît Dieu et ses attributs. Il a fait abandon de son libre arbitre pour s'en remettre à la volonté de Dieu, devenu l'objet unique de sa pensée (Ibn 'Ata-llah, *Leṭâif*, p. 27; voir aussi p. 36 et 42 : les deux sortes de ولاية).

[1] C'est la lecture du *Bisâṭ El-Moulouk* = السيخ سيدي محمد بنتعا

pas toujours suffi à distinguer notre chîkh d'autres Musulmans portant ce même nom et jouissant d'une certaine célébrité. El-Qâdiry[1] rapporte en effet qu'il connaît 22 personnages s'appelant Mḥammed El-Haouwâri. Aussi les biographes du saint l'ont généralement désigné sous le nom de Mḥammed Ben 'Omar El-Haouwâri, auquel est parfois joint le surnom de Aboû 'Abdallah[2]

La forme la plus complète sous laquelle figure, dans les ouvrages, le nom de ce pieux personnage est la suivante : Mḥammed Ben 'Omar Ben 'Othmân Ben Seba' Ben 'Ayâcha Ben 'Okkâcha Ben Sîd En-Nâs Ben Amîr En-Nâs El-Ghiâri El-Maghrâwi, connu sous le nom de El-Haouwâri[3] : « C'est sous cette forme, dit Ibn Ṣa'ad, que j'ai trouvé la généalogie du saint, tracée de la main de son élève Sîdi Ibrahîm Et-Tâzi[4]. Elle est assez fidèlement reproduite[5] sur

الهواري ; c'est d'ailleurs ainsi que l'on prononce à Oran et à Tlemcen.

[1] القادري. — نشر المثاني (I, p. 9), 2 v. Fâs, 1310.

[2] Aḥmed Bâbâ, *Nil*, p. 317. — Ibn Meryem, *Bostân*, fol. 239 r°; app. III, p. 5.

[3] Aḥmed ben 'Ali, *Et-Theghr*, fol. 148; app. V, p. 30. — Ibn Sa'ad, *Rawḍat Enn.*, fol. 1 v°; Bou Râs, *'Adjaïb*, éd. R. Basset, p. 70.

[4] Ibn Sa'ad, *Rawḍat Enn.*, fol. 2 r°.

[5] Cette épitaphe est tracée sur bois (0 m. 70 × 0 m. 50) et date de 1886. Elle est la reproduction d'une inscription qui figurait à la même place et que l'on dut remplacer. Un tronc destiné à recevoir les offrandes des visiteurs est cloué sur l'épitaphe même et la masque à demi. Voici cette inscription : بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد النبى الكريم الرسول العظيم ° الروف الرحيم

une inscription que l'on pouvait lire sur le tombeau d'El-Ḥaouwâri à Oran[1].

Origine et naissance du saint. — Ibn Ṣa'ad rapporte que, en 771 de l'Hégire, Sîdi Mḥammed acheva l'étude de la *Moudawwana*[2]. Il avait alors vingt-cinq ans : il est donc né en 751 H. (1350-1351 de J.-C.).

Dans le nom du chîkh se trouvent les deux mots El-Haouwâri et El-Maghrâwi. Ainsi que l'explique Aḥmed Ben 'Ali dans son commentaire[3], le mot

الهادي الى صيرط[b] المستقيم صلى الله عليه واسلم[c] تسليما للحمد الله هذا
الغبر السيد[d] و مولانا وسيلتنا الى ربنا الشيخ الامام الخير[e] الخليفة الاول[f]
سيدي محمد بن عمر بن سيد الناس بن امير الناس الغيار المغراويا[g]
المعروب بالهواري هذا طنيج[h] الغطب الرباني الغوث الصاطاني[i] سيدي
محمد الهواري نبعاني و ايكم[j] ببركة هذا الولي الرباني فل ربي بغبر[k]
و رحم[l] و انت خير الراحمين يا ناصر الناصرين يا الله يا كريم عزيز
عز عبدان[m] .... عليك التيكال[n] يا صاحب الجود
1886
اليحسان[o] و ما بعد يا جمع الاخوان تريخ بي شهر كتوبر سنة
كتيبو[p] اخيكم[q] الحاج........الحثازي

[a] العضيل. — [b] الصراط. — [c] سلّم. — [d] لسيدنا. — [e] و. — [f] الولى. — [g] الغياري المغراوي. — [h] ضريح. — [i] السلطاني (ou الصمداني). — [j] نبعنى واياكم. — [k] اغفر (cf. Qoran, XXIII, 118). — [l] ارحم. — [m] عبدا. — [n] الاتكال. — [o] الاحسان. — [p] كاتب. — [q] اخوكم.

[1] J'ai pu relever cette inscription en avril 1904. Elle a disparu depuis.

[2] Ibn Sa'ad, *Rawḍat Enn.*, fol. 6 r°.

[3] Aḥmed Ben 'Ali, *Et-Theghr.* fol. 148 v°; app. V, p. 31. —

Haouwâri vient de Howâra qui désigne une tribu berbère, descendant de Howâr Ben Aourîgh Ben Bernes Ben Berber; de même que Maghrâwi est dérivé de Maghrâwa, nom d'une tribu zénète qui eut pour ancêtre El-Abter Ben Berber. Les Howâra et les Maghrâwa sont donc des Berbères issus, les premiers de Bernes, les seconds de El-Abter. Il semble donc, fait observer le commentateur, que Ibn Ṣa'ad a eu tort d'appliquer ces deux ethniques à un même individu. On peut toutefois expliquer le passage en admettant, dit-il, que l'un des noms s'applique au lieu de résidence du saint, l'autre indiquant sa tribu d'origine.

Les noms de 'Okkâcha, Amîr En-Nâs, Seïd En-Nâs, Seba', qui figurent dans la généalogie de Sîdi Mḥammed et que portèrent certains chefs des Howâra[1], indiquent que les ancêtres du saint appartenaient sans doute à cette même tribu. El-Haouwâri serait, par conséquent, né chez les Maghrâwa[2] et probablement dans le voisinage de Kelmîtou, bourgade où il s'arrêta lorsque, à l'âge de dix ans, il eut quitté pour la première fois son pays natal[3].

En dépit de son origine berbère, Sîdi 'l-Haouwâri

Voir aussi IBN KHALDOÛN, *Histoire des Berbères*, trad. DE SLANE, I, p. 178, et BOU RÂS, *'Adjaïb*, 77, 209.

[1] Cf. IBN KHALDOÛN, trad. DE SLANE, t. I, p. 74, 76, 178, 218; II, 178; III, 297.

[2] C'est l'opinion de BOU RÂS, *'Adjaïb*, trad. ARNAUD, p. 77.

[3] Cf. AḤMED BEN 'ALI, *Et-Theghr*, fol. 152; app. V, p. 32. IBN ṢA'AD, *Raudat Enn.*, fol. 3 r°. Sur Kelmîtou, à 20 km. Est de Mostaganem, cf. Carte top. de l'Algérie, feuille n° 103. Bosquet.

est chérif. El-Mazari lui donne le titre de Ech-chérif el-Ḥasani[1]. L'auteur du *Bisâṭ El-Mouloûk*[2] lui attribué la généalogie suivante :

Sîdi Mḥammed El-Haouwâri Ben 'Omar Ben Aḥmed Ben Moḥammed Ben 'Ali Ben Boû Zîd Ben 'Ali Ben El-Mahdi Ben Slîmân Ben Isâr Ben Moûsa Ben 'Isa Ben Moḥammed Ben Moûsa Ben 'Isa Ben Idrîs Ben Idrîs Ben 'Abdallah El-Kâmil Ben El-Ḥasan El-Mothenna Ben El-Ḥasan Es-Sobṭi Ben Fâṭima Bent Rasoûl Allah[3].

[1] Cf. El-Mazari, *Ṭoulou'*, fol. 6 v°; app. VI, p. 191.

[2] Cf. Moḥammed Ben Aḥmed, *Bisâṭ*, fol. 14. Je me suis servi d'un manuscrit de cet ouvrage; son propriétaire, M. El-Haouâri, commerçant à Orléansville, voulut bien me le confier une heure environ. Le manuscrit est ainsi désigné, fol. 1 : كتاب بساط الملوك و الجوهرة الكبرى عن الامام التقى الزكي سيدي محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله.

[3] Il est à remarquer que l'auteur du *Bisâṭ* néglige totalement les données d'Ibn Ṣa'ad (généalogie écrite de la main de Sìdi Ibrahìm Et-Tâzi); il a dù cependant connaître la *Rawḍa* qu'il cite au commencement de l'ouvrage (fol. 4) : انظر روضة النسرين فى منافب الصالحين. L'auteur de l'ouvrage جوهرة العغول بي ذكر ءال الرسول, Sîdi 'Abd er-Raḥmàn El-Fàsi, dit au sujet de notre saint : و من اخيار الاشراب صاحب الاسرار الربانية و الانوار الاحسانية و الافوال السنية الشيخ السيد محمد الهواري المعروب بوهران و هو جد اشراب هوار. Cf. manuscrit n° 22 de la Médersa de Tlemcen, fol. 146, ligne 11. — Voir aussi : El-Mazari, *Ṭouloû'*, app. VI, l. 15. — Une pièce, dont j'ai une copie, atteste la qualité du chérif de Sîdi 'l-Haouwàri et de ses descendants. Elles comprend divers actes portant une trentaine de signatures, entre autres celle du naqîb el-achrâf d'Alger, celle de Moḥammed Efendi, qàdi ḥanéfite à Alger, celle de Moḥammed Aboû Râs; ces attestations sont datées des années 1225 et 1226 de l'hégire. — Cf. René Basset, *Mélanges*

Sa première éducation. — Le père du jeune Mḥammed était l'un des notables de la tribu. En homme d'intelligence, il sut donner à son fils un précepteur instruit et vertueux, Sîdi 'Ali Ben 'Isa, et surveilla son éducation[1].

Mḥammed fut un détestable élève; par son inattention et son indifférence, il s'attira de la part de Sîdi 'Ali de sévères admonestations. « Ne le frappe pas, maître, disait le père, laisse-le tel qu'il est. Je l'abandonne, quant à moi, à son Créateur, espérant qu'Il en fera un homme de vertu. » Le père voyait, en effet, dans cette insouciance même, une marque de l'assistance divine et le présage, pour l'enfant, de hautes destinées. D'ailleurs, dès son âge le plus tendre, le jeune Mḥammed se distinguait des autres garçons de son âge : il ne prenait point part aux jeux de ses camarades, se préoccupait peu de boire et de manger et jamais ne disait de mensonge. Aussi Dieu lui fit don de la sagesse dès l'enfance. A dix ans, notre futur saint savait par cœur tout le Qorân[2].

Voyages de Sîdi Mḥammed. — Sîdi 'l-Haouwâri fit de nombreux voyages, par terre et par mer, en Orient et en Occident[3]. Vers l'âge de dix ans, quit-

d'histoire et de littérature orientale, II, p. 4. Louvain, 1888, et A. Cour, *Établissement des dynasties des chérifs au Maroc*, p. 18.

[1] Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 2.

[2] Aḥmed Ben Moḥammed, *Et-Theghr*, fol. 152; app. V, p. 32. — Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 3.

[3] Aḥmed Bâbâ, *Nil*, p. 317. — Ibn Meryem, *Bostân*, fol. 239 r°; app. III, p. 5. — El-Mazari, *Ṭoulou'*, fol. 7; app. VI, p. 41.

tant son pays natal, il rencontre, dans le pays de Kelmîtou, un chîkh qui l'initie à la vie des mystiques. Puis, de nouveau, il part, erre en tous sens dans les régions désertes, loin des lieux habités ou sur les rivages de la mer. Des herbes, des feuilles d'arbres suffisent à sa subsistance[1] : « Dans les lieux déserts, dit le saint, j'habitais quelque grotte que j'avais pu découvrir et ma joue n'avait pour oreiller que ma main ou des branches[2]. »

Au cours de ses excursions, l'ascète avait choisi comme asile un fourré touffu. Des lions, des animaux dangereux y vivaient près de lui; mais il n'était nullement ému à l'approche des fauves[3], Car, non seulement les bêtes féroces ne lui faisaient aucun mal, mais elles venaient à lui, poussées par leurs appétits, lesquels, par la permission de Dieu, se trouvaient alors satisfaits[4].

Ses études. — El-Haouwàri fit ses premières études à Bougie, où il entra pendant l'année qui suivit son premier jeûne[5]. Il assista aux leçons de Sîdi 'Abderrahmân El-Oughlîsi[6] et de Sîdi Ahmed Ben Idrîs[7]. Ayant meublé sa mémoire, qu'il avait excel-

[1] Ahmed Ben Mohammed, *Et-Theghr*, fol. 152; app. V, p. 33.

[2] Ibn Sa'ad, *Rauda*, fol. 3.

[3] Ibn Meryem, *Bostân*, fol. 239 v°; app. III, p. 6. — Ahmed Bâbâ, *Nil*, p. 317.

[4] El-Mazari, *Touloû'*, fol. 7; app. VI, p. 41.

[5] C'est-à-dire à l'âge de douze ou treize ans.

[6] عبد الرحمان بن احمد الوغليسي البجامي, mort en 786. Cf. Ahmed Bâbâ, *Nil*, p. 142.

[7] احمد بن ادريس البجامي (Cf. Ahmed Bâbâ, *Nil*, p. 50 = تومي

lente, d'une grande quantité de textes, il commença l'étude de la *Moudawwana* d'El-Berida'i. Des savants lui décernèrent divers diplômes et il partit emportant, de son séjour à Bougie, le meilleur souvenir[1].

Et traversant tout le Moghreb, il vint à Fâs. Il y entra sans ressource aucune, venu dans l'unique intention de poursuivre ses études auprès des maîtres de cette ville. Peu lui importait de passer les nuits dans quelque minaret, l'estomac creux[2]; l'essentiel pour notre étudiant était d'entendre la parole de savants tels que Sîdi Moûsa l-'Abdoûsi[3] et Sîdi Aḥmed El-Qebâb[4]. Pendant plusieurs années, il continua de

(بعد الستين و سبعماية). — Cf. Ibn Sa'ad, *Rawda*, fol. 4 v°. — Aḥmed Ben Moḥammed, *Et-Theghr*, fol. 152; app. V, p. 33. — Les autres auteurs parlent tout d'abord des études du saint à Fâs. — Cf. Aḥmed Bâbâ, *Nil*, p. 317. — Ibn Meryem, *Bostân*, fol. 239; app. III, p. 5. — El-Mazari, *Touloû'*, fol. 7; app. VI, p. 42.

[1] Ibn Sa'ad, *Rawda*, fol. 4 v°. — Aḥmed Bâbâ, *Nil*, p. 317. On lit dans la *Rawda*, f° 4 v° : «Les poésies de Sîdi Mḥammed abondent en termes élogieux à l'adresse des gens de Bougie et en allusions à leurs qualités : bienfaisance, esprit de charité, prévenance pour les étrangers, amour des pauvres, soin scrupuleux à éviter l'usure dans leurs opérations commerciales, crainte de Dieu, délicatesse de conscience.» «Je n'ai trouvé leurs pareils dans aucune autre ville! s'écrie le saint dans une de ses poésies. Si je voulais vous décrire ce que j'ai vu à Bougie, je dirais : «Elle, c'est «elle! Ville de conscience et de science!»

[2] Ibn Sa'ad, *Rawda*, fol. 5 v°. «J'entrai à Fâs en étranger, dit le saint. Je m'installai dans un minaret. Et je souhaitais de manger tout mon soûl du pain et du *kesksou*.»

[3] موسى بن محمد بن معطى العبدوسي, mort en 796 H. (1393-1394 J.-C.); cf. Ibn El-Qâḍi, *Djed'wat*, p. 233.

[4] احمد بن قاسم بن عبد الرحمن الجذامي يكنى ابا العباس و يعرف بالقباب, mort en 778 H. (1376-1377 de J.-C.); cf. Ibn El-Qâḍi, *Djed'wat*, p. 60. — Aḥmed Bâbâ, *Nil*, p. 52.

s'instruire sous leur direction et acheva l'étude de la *Moudawwana*. Il avait alors vingt-cinq ans.

A partir de cette année 776 H. (1374-1375 de J.-C.), la célébrité de El-Haouwâri va grandissant. Malgré son jeune âge, déjà il avait acquis dans la ville une réputation telle que les maîtres de l'époque donnaient à l'étudiant le titre de *Sîdi*[1]. D'élève, il devient maître, et, avec succès, enseigne à Fâs, le Qorân, la littérature arabe et la jurisprudence[2]. C'est à cette époque et dans cette ville que Sîdi Mḥammed composa son ouvrage intitulé : *Es-Sehou w-et-Tenbîh*[3].

Ayant satisfait à ce devoir qui impose à tout Musulman la recherche de la science, Sîdi 'l-Haouwâri résolut de s'acquitter de l'une des cinq prescriptions obligatoires : celle du pèlerinage[4]. Il se dirigea donc vers La Mekke. Chemin faisant, il s'arrêta au Caire où, quelque temps, l'étude le retint et où il fit la rencontre de savants illustres parmi lesquels El-Qarâfi[5].

Sîdi Mḥammed séjourna ensuite plusieurs années dans le voisinage des deux villes saintes : La Mekke

[1] Ibn Ṣa'ad, *Rawḍa*, fol. 5 v°.

[2] Aḥmed Ben Moḥammed, *Et-Theghr*, fol. 152; app. V, p. 33.

[3] Ibn Meryem, *Bostân*, fol. 239 v°; app. III, p. 7. — El-Mazari, *Touloû'*, fol. 7; app. VI, p. 42. — Ibn Ṣa'ad, *Rawḍa*, fol. 6 r°. — Aḥmed Bâbâ, *Nil*, p. 317. — Aḥmed Ben Moḥammed, *Et-Theghr*, fol. 152; app. V, p. 34; voir sur le *Sehou* : *infra*, p. 31.

[4] Ces cinq prescriptions sont, on le sait : 1° la récitation de la formule : لا اله الا الله محمد رسول الله; 2° la prière (الصلاة); 3° le payement de la *zekât* (زكاة); 4° le jeûne (صيام); 5° le pèlerinage à La Mekke (حج).

[5] محمد بن يحيى بن عمر بن احمد بن يونس المصري عرف بالقرافي.

et Médine. Dans la première de ces villes, il habitait le quartier de Ribât-El-Feth. Mais pour que la prière faite dans les mosquées saintes porte tous ses fruits, il est indispensable que le pèlerin aille faire aussi ses dévotions dans la mosquée de Jérusalem[1]. Notre saint se rendit dans cette ville. De là, il partit en Syrie et logea, à Damas, dans la mosquée des Omeyades. Puis, reprenant la route de l'Occident, Sîdi 'l-Haouwâri s'arrêta à Oran, y établit sa demeure et y resta jusqu'à sa mort[2].

Sîdi Mhammed à Oran. — Il vécut en paix dans sa nouvelle résidence, répandant la science autour de lui et appelant à Dieu ceux qui l'entouraient. Les habitants de la ville s'aperçurent bien vite que Sîdi Mhammed était honoré de la faveur divine. Ils accouraient en foule à ses audiences pour y entendre ses exhortations. Le saint savait frapper leurs esprits crédules. « Il épouvantait les gens, dit Ibn Sa'ad[3], en leur décrivant le feu de l'enfer, le carcan et les tour-

[1] Ces trois mosquées sont celles que le Prophète distingue entre toutes dans ce hadîth : لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد (Cf. *Cherh Ezzerqâni*, I, 355). Le Prophète appelait celle de Médine « sa mosquée » (مسجدي); celle de La Mekke est « la mosquée sacrée » (مسجد الحرام) et celle de Jérusalem « la maison sainte » (بيت المقدس), aussi appelée « la mosquée éloignée » (مسجد الاقصى), étant, pour les Arabes, la plus lointaine des trois. — Sur le mérite de la prière faite dans chacune de ces trois mosquées, voir une assez longue discussion dans *Cherh Echchifa*, II, p. 159. Voir aussi : Ghazali, *Ihya*, I, p. 174.

[2] Cf. les références de la note 3, page 8.

[3] Ibn Sa'ad, *Rawda*, fol. 7 r°.

ments de toutes sortes que Dieu a préparés pour les rebelles à sa loi. Peu s'en fallait alors que les cœurs ne se fendissent et ne fussent brisés de frayeur. Aussi les assistants s'empressaient de s'amender et de se repentir. » C'était surtout aux riches et aux puissants de ce monde que Sîdi Mhammed, pour les amener à Dieu, tenait ce sévère langage. « Mais si des pauvres, des malheureux se présentaient, le saint faisait appel à leur patience, les consolait en leur parlant de l'immensité de la clémence divine, de la générosité du pardon de Dieu. Et, les entretenant de la magnificence des faveurs d'Allah, de l'étendue de son indulgence, il les ramenait à l'espoir et leur inspirait le désir des nombreuses récompenses qu'ils pouvaient attendre du Créateur [1]. »

Bientôt le bruit se répandit que cet homme si pieux devinait les pensées des assistants, répondait à des questions mentalement posées, donnait des conseils qu'il était bon de suivre. Aussi, les indécis, qui avaient en tête quelque projet, par exemple un voyage, un mariage, etc., accouraient aux audiences du saint personnage. Sîdi Mhammed, qui lisait dans la pensée de chacun, prenait la parole, s'exprimant en termes généraux, se servant de paraboles, s'adressant à tous et non à une personne déterminée. Chacun des assistants trouvait dans le discours du saint quelque conseil qui faisait cesser son incertitude.

[1] Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 7 v°.

D'autres fois l'entretien portait sur quelque question de science, de littérature, de soufisme[1].

Ou bien c'étaient des étudiants d'Oran ou de Tlemcen que n'avaient pas entièrement satisfaits les réponses de leurs maîtres à certaines questions difficiles. Ils venaient trouver Sîdi Mhammed, et ce savant, en quelques mots, avant même qu'ils l'eussent interrogé, calmait leur ardente soif de savoir[2].

Souvent, dans la *zaouia*, les *foqara* se réunissaient pour mentionner le nom de Dieu. Et à les entendre, Sîdi Mhammed tombait en extase[3].

Mais si les visiteurs étaient de riches commerçants, le chîkh leur conseillait tout d'abord de ne traiter aucune affaire avec les gens se permettant l'usage des choses illicites; puis, faisant appel à leur reconnaissance envers la Providence, il les engageait à payer la *zekât* qui est, disait-il, une sorte de purification de la fortune[4].

De tous les pays du monde, continue Ibn Ṣa'ad, des aumônes, des ex-voto étaient adressés à Sîdi Mhammed. Les voyageurs lui offraient des cadeaux. Il était rare que, à cette époque, un navire abordât à Oran, sans apporter au saint nombre de présents. Toutes ces richesses étaient aussitôt distribuées aux pauvres, ou bien servaient à l'entretien de la *zaouia* où, toujours, des mets étaient servis et où les voya-

[1] Cf. Ibn Ṣa'ad, *Rawda*, fol. 7 v°.
[2] Cf. Ibn Ṣa'ad, *Rawda*, fol. 7 v°.
[3] Cf. Ibn Ṣa'ad, *Rawda*, fol. 27 r°.
[4] Cf. Ibn Ṣa'ad, *Rawda*, fol. 7 r°.

geurs, les chérifs surtout, trouvaient parfait accueil[1]. « Lorsqu'un chérif, arrivant à la *zaouia*, venait à lui, le saint se levait pour le recevoir et prenait devant lui l'attitude d'un serviteur. Il accueillait son arrivée avec empressement et faisait ressortir aux yeux des assistants, les vertus de son hôte. Lorsque le chérif le quittait, El-Haouwâri le munissait, pour son voyage, de tout ce dont il disposait en fait d'argent et de vêtements[2]. »

Tout autres étaient les sentiments qui animaient le chîkh à l'égard des princes d'alors. Il exigeait d'eux le respect de ses prérogatives. Il évitait leur fréquentation. « Nous n'avons nul besoin d'avoir des relations avec le sultan », disait, un jour, le saint à un envoyé d'un prince tlemcenien[3].

Les rois d'alors et les gens fortunés comprenaient l'étendue de sa puissance et le redoutaient à l'égal des autres chîkhs de l'époque[4].

Quant aux grands savants, ils lui reconnaissaient la parfaite sainteté[5]; et Sîdi Laḥsen Aberkân, lors-

[1] Cf. Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 36 r° et fol. 35 v°.

[2] Cf. Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 37 v°.

[3] Cf. Ibn Meryem, *Bostân*, fol. 243 r°; app. III, p. 15.

[4] Cf. Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 45 r°.

[5] D'après 'Allîch (*Hidâiat el-Mourîd*, p. 178), la qualité de saint implique : 1° la connaissance des sources de la religion — le saint devant pouvoir distinguer le Créateur des créatures, le Prophète des faux prophètes; 2° la connaissance des lois d'institution divine (lettre et esprit), afin que, si Dieu venait à anéantir tous les savants de la terre, toute la science qui était en eux puisse être conservée chez le saint; 3° un caractère louable; 4° la crainte permanente de Dieu; 5° les miracles.

qu'on citait devant lui Sîdi 'l-Haouwâri, baissait la tête et en parlait avec le plus grand éloge[1].

Connaissances du saint. Ses œuvres. — C'est surtout parce qu'ils avaient reconnu chez Sîdi Mḥammed une science profonde que les savants, ses contemporains, lui témoignaient un tel respect. Il faut bien convenir que les faits merveilleux, contés plus loin, aidèrent le saint[2], au moins autant et plus même que ses qualités morales, à prendre sur la foule ignorante un ascendant qu'à l'heure actuelle il exerce encore. Mais aussi ses connaissances étendues — et il aimait à en faire montre — expliquent, en partie, le prestige dont il jouissait auprès de l'élite intellectuelle de l'époque[3].

Réellement ses connaissances étaient vastes. Car, « depuis le moment où Dieu le mit au monde jusqu'au jour où Il le fit mourir, Sìdi Mḥammed se livra, sans trêve, à la recherche de la science, avide qu'il était de s'instruire et aussi d'intruire les autres. Il aimait la science et ceux qui s'y adonnent. Elle lui tenait lieu de société dans sa solitude et il en avait fait son amie dans l'isolement[4] ».

Il savait par cœur la *Châṭibiya* et l'*Ạlfiya*. Il avait lu et compris le grand commentaire de l'imâm

[1] Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 45 r°.

[2] Cf. *infra*. Miracles du saint.

[3] Voir A. Cour, *L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc*, Paris, Leroux, 1904, p. 6 et suiv.

[4] Cf. Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 16 v°.

Fekhr Ed-Dîn Ibn El-Khaṭîb[1]. Adepte fervent des doctrines de Malek, il connaissait l'œuvre de celui-ci mieux qu'aucun des jurisconsultes de son temps[2]; il avait également acquis l'art de la controverse.

Le saint a déclaré à maintes reprises qu'il possédait parfaitement la *Risâla* d'Ibn Abi Zeïd et son commentaire par le qâḍi 'Abd el-Wahhâb. Il savait tout aussi bien la *Moudawwana* d'El-Beradi'i appelée *Tehd'ib* ainsi que l'*Irchâd*. Il avait étudié le livre du qâḍi 'Abd El-Wahhâb intitulé *Et-Telqîn*, le *Djâmi'l-Oumahât* d'Ibn El-Ḥâdjib. Sîdi Mḥammed était également capable de citer et d'utiliser le commentaire d'Ibn 'Abd Es-Selâm; il connaissait particulièrement l'ouvrage d'Aboû Dâwoud[3]. Aussi le chîkh Boû Râs[4]

[1] C'est un commentaire du Qorân (البحر الرازي. Le Caire, 1289). La *Châṭibiya*, l'*Alfiya*, la *Risâla* d'Ibn Abi Zeîd sont bien connues. Au sujet du *Telqîn* du qâḍi 'Abd el-Wahhâb (تلقين البروع), cf. Ḥâdji Khâlfa, t. II, p. 418; t. V, p. 441; t. VI, p. 173; t. VII, p. 12, 33, 120. — Sur le *Djâmi'* d'Ibn el-Ḥâdjib (جامع الامّهات), cf. Ḥâdji Khâlfa, t. V, p. 477; Brockelmann, *Gesch. der arab. Litt.*, t. I, p. 306. Cet ouvrage a été commenté par Ibn 'Abd es-Salâm (cf. Ḥâdji Khâlfa, t. VI, p. 175). — Voir à propos de la *Tehd'ib* d'El-Beradi'i : Ḥâdji Khâlfa, t. V, p. 477 (تهذيب المدوّنة); Ibn Khaldoûn, *Proleg.*, tr. de Slane, t. III, p. 17; Brockelmann, *Gesch. der ar. Litt.*, t. I, p. 178 (تهذيب مسائل المدونة). — L'*Irchâd*, dont il est ici question, est l'un des ouvrages d'Aboû 'l-Ma'âli (cf. Ḥâdji Khâlfa, t. I, p. 255).

[2] Cf. Ibn Ṣa'ad, *Rawḍa*, fol. 44 v°, 16 v°, 29 r°.

[3] Cf. Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 29 r°, 30 r°, 14 v°. Il s'agit du recueil de ḥadîths d'Aboû Dâwoud.

[4] Cf. Boû Râs, *'Adjaib*, fol. 88, trad. Arnaud, p. 299.

a-t-il pu comparer la science du saint d'Oran à celle du savant du Caire, Ibn Châs.

En l'an 776 H. (1374-1375 de J.-C.), El-Hàouwàri composa à Fâs, en vers, son livre intitulé : *Es-Sehou w-et-Tenbìh*. « C'est un des livres les plus complets parmi ceux qui traitent des règles relatives à la purification et à la prière ; un ouvrage dont la lecture est des plus utiles et des plus fécondes en bénédictions. L'auteur l'a parfois désigné sous le nom de *Moûnis*, le Compagnon intime[1]. »

Voici ce que dit Sìdi Senoûsi au sujet de cet ouvrage : « Je vis souvent Sîdi 'Ali 't-Tàlloûti lire l'ouvrage de Sîdi 'l-Haouwàri, intitulé *Es-Sehou w-et-Tenbìh*. Il ne pouvait se passer de lire chaque jour ces deux traités. Sìdi Ibrâhim Et-Tâzi affirme le même fait. Peut-être les mots qui suivent et que je trouvai écrits de sa main à la fin du volume sont-ils cause de l'assiduité qu'apportait Sìdi 'Ali à cette lecture : « L'auteur garantit, pour cette vie et pour l'autre, à quiconque se livrera assidûment à la lecture de son *Sehou*, qu'il n'aura rien à craindre de la faim, qu'il aura toujours de quoi se vêtir et ne souffrira jamais de la soif[2]. »

[1] Cf. Ibn Sa'ad, *Rawda*, fol. 6 r°.

[2] J'ai trouvé à Oran, entre les mains de Si Belkacem Ben Ettayeb, un manuscrit intitulé : المجموع المختصر على سهو الشيخ ابي محمد بن عمر. D'une excellente écriture moghrébine, ce manuscrit comprend 4 cahiers (39 feuilles), dim. 0 m. 27 × 0 m. 21. L'ouvrage se termine ainsi : كتبه بالقاسم بن الطيب ابن الحاج بن كتابه في ١٣٢٢ شوال. Il est partagé en chapitres. L'auteur commente l'œuvre de El-Haouwari vers par vers, ou par portions de vers. L'ouvrage

Sîdi Mḥammed composa cet ouvrage pour les enfants et ne se préoccupa, en l'écrivant, ni de la mesure des vers, ni de la grammaire[1]. Que le lecteur se garde d'y rien corriger! Dieu punit les audacieux qui osent changer quelque chose au *Sehou* de El-Haouwâri. Meqlâch, pour ce fait, fut châtié sévèrement[2].

On trouve également mentionnés dans la *Rawḍa* d'Ibn Sa'ad d'autres œuvres du saint. Ce sont des poésies intitulées *Et-Teshîl*[3], *Et-Tebiân*[4], *Tebṣîrat Es-Sâil*[5].

Caractère du saint[6]. — Il est superflu de dire que ce grand saint était d'une *piété* ardente. « Personne, à cette époque, dit Ibn Ṣa'ad[7], ne se montra, plus que lui, zélé dans l'accomplissement de ses devoirs

est entièrement consacré à la prière. Voici le titre de quelques-uns des chapitres :

باب بي اقسام الصلاة. — باب بي سنن الصلاة. — باب بي بضايل الصلاة. — باب بي صلاة النوابل. — باب بي وجوب الصلاة. — باب بي برايض الصلاة. — باب مكروهات الصلاة.

Je n'ai pu retrouver le deuxième volume que semble comprendre l'œuvre du commentateur.

[1] Cf. El-Melâli, *Mawâhib*, mon ms., fol. 21; app. I, p. 152.

[2] Cf. *infra*, p. 71.

[3] Ibn Sa'ad, fol. 6 r°: التسهيل.

[4] Ibn Sa'ad, fol. 35 v°: التبيان.

[5] Ibn Sa'ad, fol. 37 v°: تبصرة السايل.

[6] Ibn 'Aṭa-llah (dans *Leṭâif El-Minan*, p. 27) indique comme vertus indispensables aux saints : l'acceptation de la destinée, la résignation en face du malheur, la parfaite confiance en Dieu dans les circonstances difficiles, le retour à Dieu dans l'adversité.

[7] Ibn Sa'ad, *Rawdat Enn.*, fol. 6 v°.

religieux, ou dans l'application à jeûner et à prier. Il se livrait assidûment à la *prière pendant la nuit :* « On ne m'a jamais vu sommeiller pendant la nuit, « dit El-Haouwâri, dans son livre de l'*Avertissement*[1], « Les gens qui dorment, ajoute-t-il, sont comparables « à l'herbe desséchée. » Lorsque, les ténèbres venues, Sîdi Mḥammed se mettait en prières, son visage s'illuminait. Et à le voir rayonnant au lever de l'aurore, on comprenait le sens caché de cette parole du Prophète[2] : « Celui, dont la prière souvent s'élève « pendant la nuit, aura, durant le jour, un brillant « visage[3]. »

Ibn Ṣa'ad se plaît à louer chez Sîdi Mḥammed diverses autres vertus. C'est tout d'abord la *parfaite confiance* en Dieu (توكل)[4], dont le saint donna de

[1] كتاب التنبيه. Cf. *supra*, p. 17, et Ibn Ṣa'ad, *Rawda*, fol. 18 v°.

[2] Voir ce ḥadîth dans شرح الجامع الصغير للزرقاني, III, p. 39. Le commentaire explique حسن par استنار et donne aussi au mot وجه le sens de امر. Ce ḥadîth, rapporté par Ibn Mâdja, d'après Ibn Djâbir est faible (ضعيف). El-Haoufi (gl. marginale) le qualifie de forgé (موضوع). Cf. sur ces appellations : W. Marçais, *Le Taqrîb de En-Nawawi*, p. 28 et 73.

[3] Ibn Ṣa'ad, *Rawdat Enn.*, fol. 18 v°. — Voir aussi Es-Sahrawerdi, *'Awârif El-Ma'ârif*, III, p. 276, 247, 279. — El-Ghazâli, *Iḥya*, I, 246.

[4] تَوَكُّل Les mystiques, contrairement à leur habitude (cf. Blochet, *Etude sur l'ésotérisme musulman*, [*Journ. as.*, mai-juin 1902], p. 491), ne détournèrent pas ce mot de l'acception générale qui lui est donnée dans le Qorân, dans les ḥadîths, celle de mettre en la Providence une absolue confiance. Ce dernier sentiment fut l'un de ceux que les Soufites exagérèrent d'une façon inattendue aux dépens de certains autres (cf. Goldziher, *Materialen zur Entwickelungs Geschichte des Sufismus*, *W. Z. K. M.*, t. XIII, 1899, fasc. II), et le terme *tawakkoul*, après en avoir exprimé diverses nuances,

nombreuses preuves, notamment en ne redoutant aucunement le voisinage d'animaux dangereux[1].

C'est ensuite le *renoncement au monde* (زهد)[2]. Son

fut insuffisant à les rendre toutes. Aussi IBN DEQQÂQ lui adjoint ceux de *teslîm* (تسليم) et de *tefouîdh* (تفويض), cf. *Iḥya*, IV, p. 188. On trouve de la *tawakkoul* diverses définitions (voir KACHÂF, p. 1511. — GHAZÂLI, *Iḥya*, IV, p. 187. — QOCHEIRI, *Risâla*, p. 82. — ES-SAHRAWERDI, *'Awârif*, I, p. 307. — etc.; voir en particulier : GOLDZIHER, *Materialen*, p. 6). Toutes ces définitions présentent un point commun : le *moutawakkil*, abandonnant totalement son libre arbitre, s'en remet à la volonté divine. BEN 'ADJIBA dans son *Mi'râdj* (mon ms., fol. 3 v°.) en parle en termes suffisamment clairs et précis ; « La *tawakkoul*, dit-il, est la confiance que le cœur met en Dieu, confiance telle que l'homme ne compte plus que sur la Providence, assuré qu'il est de l'omniscience divine. Grâce à la *tawakkoul*, l'homme est plus sûr de ce qui se trouve dans les mains de Dieu que de ce qui est entre ses propres mains. Le degré inférieur, professé par le *vulgaire*, consiste à être avec Dieu dans des rapports identiques à ceux d'un mandant vis-à-vis d'un fondé de pouvoirs plein de sollicitude et de bienveillance. Dans le degré intermédiaire (celui des *bons*) l'homme se comporte à l'égard de Dieu comme l'enfant envers celle à qui il a uniquement recours dans tous ses besoins, envers sa mère. Enfin, l'homme arrivé au degré le plus élevé de la *tawakkoul* (celui des *excellents*) est entre les mains de son Dieu comme un cadavre entre celles du laveur des morts. (Cf. DOUTTÉ, *L'Islam*, p. 56; GOLDZIHER, *Materialen*, p. 7.) Cette comparaison, chère aux mystiques, est exprimée moins brièvement dans QOCHEIRI, *Risâla*, p. 82.

[1] Dans QOCHEIRI, *Risala*, p. 82, la *tawakkoul* est ainsi décrite :
لو ان السبع و الافعى عن يمينك و يسارك ما تحرك لذلك سرك.

[2] *Zouhd*, au sens primitif du mot, désigne « l'éloignement que l'on éprouve pour une chose (cf. *Lisân*, زهد) par mépris pour son peu d'importance » (*Kachaf*, p. 610. — EL-FECHNI, *Medjâlis Es-senia*, p. 192). Chez les Soûfites on l'a défini : « le renoncement aux richesses de ce monde : argent, vêtements, demeures, même la vie (*Kachâf*), aux satisfactions des sens, même licites (QOCHEIRI, *Risâla*, p. 60), aux désirs du cœur (*Kachâf*, p. 610), à ses affections (QOCHEIRI, *Risâla*, p. 61), même aux aspirations de l'esprit

extrême délicatesse de conscience, sa crainte incessante de déplaire à Dieu, avaient conduit notre saint à l'ascétisme le plus rigoureux. Sa nourriture était des plus frugales. C'était, dans les lieux inhabités, des herbes, des feuilles d'arbres. A Oran, il se nourrissait presque exclusivement de pain. Sîdi Mḥammed a déclaré à plusieurs reprises que jamais il ne s'était permis de manger assez pour être rassasié, et qu'il n'étendait la main vers les mets qu'aux moments où, sentant la faim, il éprouvait réellement le besoin de prendre des aliments[1].

L'ascétisme du saint se manifestait aussi dans sa façon de se vêtir : « Je marchais pieds nus, dit Sîdi

(Ibn Ṣa'ad, *Rawḍat Enn.*, fol. 8 v°) ». L'ascète se détache de ce monde dans l'espoir des récompenses de l'autre vie (Djordjâni, *Ta'arifat*, p. 78. — Ghazâli, *Ihya*. — Ezzerqâni, *Djami'* I, 125); mais pour se rapprocher davantage de Dieu, il abandonne même le Paradis (*Kachaf*, p. 610). Le *zouhd* consiste alors à se désintéresser de tout sauf de Dieu (Ben Adjîba, *Iqâḍ El-Imâm*, fol. 46 v°. — Chabrakhîti, *El-Fetoûḥâte*, p. 237). Les auteurs ont distingué diverses sortes d'ascétisme (سه مرتبة chez les Persans, *Kachaf*, p. 611 et 612), généralement trois (Ghazâli, *Ihya*, IV, 610), et établi diverses catégories d'ascètes; il y a l'ascétisme du متزاهد, du زاهد, des عارفين, des مقربين. — Ben 'Adjîba (*Mi'râdj*, mon ms., fol. 3 r°) distingue l'ascétisme des *ordinaires* (عامة) qui consiste à faire en toutes choses abandon du superflu; celui des *bons* (خاصة), c'est le renoncement en toutes circonstances aux choses qui pourraient distraire du rapprochement de Dieu; enfin les *excellents* (خاصة الخاصة) évitent constamment de considérer autre chose que Dieu. On a rapproché le sens du mot *zouhd* de celui de divers termes, entre autres : الفقر (Sahraw, *'Awârif*, IV, 223), الورع (*Kachaf*, p. 1480 et 610), التوكل (Ibn Ṣa'ad, *Rawḍat Enn.*, fol. 9).

[1] Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 8 r°.

Mḥammed dans ses poésies, et mon vêtement consistait en une pièce d'étoffe[1]. » Ce vêtement était de laine selon la mode ṣoufite, de laine usée et de nuance altérée[2].

[1] Cf. Ibn Sa'ad, *Rawda.*, fol. 8 v°.

[2] Voici le passage de la *Rawda*, mon ms., fol. 8 v° : يقال تصوّف اذ لبس الصوف كما يقال تقمص اذ البس القميص و انما وقع اختيارهم على لبس الصوف لكونه ارفق ولانه من لباس الانبياء صلوات الله و سلامه عليهم. L'étymologie que donne ici Ibn Sa'ad du mot *taṣawwouf* est aussi admise par Ben 'Adjìba (*Mi'râdj*, mon ms., fol 2). C'est celle qui paraît la plus vraisemblable à M. E. Doutté (*Islam algérien*, p. 56) qui ajoute : « Peut-être ce mot vient-il du grec σοφός; on a été jusqu'à vouloir le tirer du berbère ce qui semble audacieux. » Voir aussi dans *Kachâf* : صوف در لغت صوف پشیدن است. — Le mystique, dit-on aussi, serait entre les mains de Dieu comme un flocon de *laine* abandonné, errant sans volonté aucune (Ben 'Adjìba, *Iqâḍ*, fol. 25); il est doux et souple comme cette laine que l'on coupe sur la nuque des moutons (Chernoûbi, *Cherḥ Tâïa*, p. 6). Cependant Qocheiri (*Risâla*, p. 137) déclare cette étymologie inacceptable pour cette raison, dit-il, que les Soûfis ne sont pas uniquement habillés de laine. Néanmoins de toutes les explications proposées (cf. Zerroûq, *Qâwa'id*, ms. Nedjâr, fol. 6) c'est celle qui se rencontre le plus fréquemment dans les ouvrages de Soûfisme. En dépit d'El-Qocheiri, qui déclare ne pouvoir ni rapprocher le mot صوفي d'aucune forme grammaticale, ni lui donner une étymologie acceptable, d'autres auteurs le font dériver de la racine صفا, *être pur*, les cœurs des Soûfis étant purs, sans tache (cf. Hamdoûn, *Hachia*, II, p. 116), ou bien parce que les Soûfis purifient les cœurs (*Cherḥ* de *Miara*, I, p. 55). — La racine صفّ a, elle aussi, été proposée, les Soûfis imitant les gens de la *Soffa* (اهل الصفّة). Cf. Zerroûq, *Qawa'id*, ms. Nedjàr, fol. 6.) — Enfin comme les adeptes du mysticisme se distinguent par de belles qualités et sont exempts de mauvaises, on a voulu faire dériver le mot *soûfi* de la racine وصف (Zerroûq, *Qawa'id*, fol. 6). Chacune des trois lettres qui le composent, dit Hamdoûn, désignent un mot au sens duquel participe le vocable صوفي : le ص désigne la

Il se privait volontairement de toutes les richesses qui affluaient à sa *zaouia*, il en disposait aussitôt en en faveur des pauvres; mais l'abandon de ces biens périssables coûtaient peu à El-Ḥaouwâri, voué à la pauvreté et ami de la science. Et il nous faut voir sans doute en la réserve qu'il s'imposait dans l'usage des livres un sacrifice autrement pénible. « Sìdi Mḥammed, écrit Ibn Ṣa'ad, malgré la passion que lui inspirait la science et en dépit de l'assiduité qu'il apportait à l'acquérir, savait se priver volontairement des plaisirs de l'étude. »

« L'esprit du saint, continue le même biographe, était continuellement préoccupé à distinguer les choses dont l'usage est permis de celles qui sont défendues ou de celles qui sont simplement de nature douteuse. Il apportait à cette recherche une extrême *délicatesse de conscience* (وَرَع)[1]. »

pureté (صبغاء), le و indique la mort (وباء) et le ب rappelle l'anéantissement en Dieu (فناء). (HAMDOÛN, *Ḥachia*, p. 116.)

[1] Le sens du mot ورع a été rapproché de celui du mot تقوى (et même confondu avec lui). Ce dernier terme désigne (de même que اتقاء) le fait de se préserver de quelque chose (*Lisân*). Il est employé avec cette acception dans le Qorân (*Beid.*, XCII, 17). Chez les Ṣoûfis ce mot signifie : se mettre par l'obéissance à Dieu à l'abri de ses châtiments (DJORDJÂNI, *Ta'arifat*, p. 45). C'est tout d'abord se garder du polythéisme (تقوى العامة); c'est ensuite éviter d'enfreindre les prescriptions divines, de commettre de mauvaises actions; puis on renonce aux actes de moralité simplement douteuse; enfin on abandonne tout ce qui pourrait encore souiller une conscience scrupuleuse (تقوى الخاصة). L'ouara', dit DJORDJÂNI, consiste à éviter les choses de moralité douteuse par crainte de commettre un acte répréhensible (*Ta'arifat*, p. 175, et *Kachâf*, p. 1480); on oppose l'ouara', abandon de choses défendues, à la *teqoua*, abandon de

Comme tous les mystiques, Sîdi 'l-Haouwâri *craignait* profondément son Maître. A ce sujet Eṣ-Ṣebbâgh[1] rapporte l'anecdote suivante : « Entre autres choses, le marabout[2] Moḥammed ben El-Haouwâri El-Mesrâti[3] me raconta qu'un jour, il dit à Sîdi Aḥmed ben Yoûsef[4] : « Je voudrais, ô mon maître, « que tu agisses envers moi comme le fit certain wali « à l'égard de Sîdi Mḥammed El-Haouwâri. — De « quoi s'agit-il? demanda le saint. — Sîdi 'l-Haouwâri, « reprit l'autre, dit un jour à son maître : « Je crains le « feu, demande donc à Dieu de m'en préserver. — Je « te placerai dans mon ventre, répondit le saint, si bien « que le feu ne pourra te dévorer et que tu ne le verras « pas. » Alors, le chîkh Aḥmed ben Yoûsef observa : « Le ventre rejette et expulse ce qui y est renfermé. « Mais moi, c'est dans mon cœur que je te placerai[5]. »

choses douteuses; on donne aussi à chacun de ces termes la définition attribuée à l'autre et on ajoute qu'on leur a parfois donné le même sens; plus loin, on oppose l'*ouara'* au *zouhd* qui serait simplement l'abandon du superflu (Qocheiri, p. 58 de la *Risâla*, en marge). — Qocheiri (*Risâla*, p. 58) distingue deux degrés dans l'*ouara'*. Ben 'Adjîba dont le texte est ici peu clair (*Mi'râdj*, mon ms., fol. 3 r°) en cite trois. On en trouve quatre variétés dans Ghazâli (*Iḥya*, II, p. 62), cinq dans Ezzerqâni (*Djami'*, I, 48).

[1] Eṣ-Ṣebbâgh, *Bostân El-Azhâr*, fol. 15.

[2] Sur l'étymologie et l'emploi de ce mot, cf. E. Doutté, *Les Marabouts*, pp. 27 et 33.

[3] Sur ce saint, cf. Eṣ-Ṣebbâgh, *Bostân El-Azhâr*.

[4] Cf. René Basset, *Les Dictons satiriques de Sîdi Aḥmed Ben Youcef*.

[5] الخوف. Pour être bon croyant, il faut craindre Allah (Qorân, *Beidawi*, XXXII, 16). Un ḥadîth promet le Paradis à celui que fait pleurer la crainte de Dieu (خشية). Il faut craindre d'encourir

En toutes circonstances, Sîdi Mḥammed se montrait parfaitement *sincère*[1]. Jamais il ne mentit, même dans son enfance; ce qui permet de juger, dit le biographe, à quel point il était en faveur auprès de Dieu[2].

en péchant les châtiments préparés par Dieu (Qocheiri, *Risâla*, p. 65) ou d'être privé des récompenses promises (Ben 'Adjîba, *Iqâḍ*, fol. 5 v°); craindre, plus que Satan lui-même, notre âme inspiratrice du mal (Qocheiri, *Risâla*, p. 65). C'est là, dit Ben 'Adjîba, ce que craignent les gens du *vulgaire* : les châtiments et la privation des récompenses. Les *bons* redoutent d'encourir le blâme de Dieu et de se voir interdire son approche. Enfin, ce qu'appréhendent surtout les *excellents*, c'est qu'un voile ne vienne dérober Allah à leur vue (*Mi'râdj*, fol. 2 v°). Cette vive frayeur, telle la crainte qu'éprouve la souris en présence du lion (*Kachâf*, p. 144), et qui, à en juger par certaines poésies, arracherait tant de larmes aux mystiques, rendrait à ceux-ci l'existence intolérable, si, à côté de l'appréhension, leur âme ne trouvait l'espoir (الرجاء). Mais il importe que la crainte précède l'espoir (*Iqâḍ El-Himam*, de Ben 'Adjîba, fol. 5 v°), tout au moins quand on est en pleine santé. Si, au contraire, l'on est malade, il faut se livrer à l'espoir. Qocheiri (*Risâla*, p. 65) distingue la رهبة, appréhension qui fait fuir l'objet craint, et la خشية qui fait que, dans sa frayeur, l'homme se réfugie auprès de Dieu. Celui qui, en effet, craint une chose, s'en éloigne; celui qui, au contraire, craint Allah accourt près de lui. — Voir, même page, les trois degrés de la crainte d'après Aboû Ali Deqqâq : الهيبة، الخشية، الخوف (ligne 8).

[1] Les Soûfites, dit Ibn Sa'ad (*Rawḍa*, fol. 14 r°), définissent ainsi la sincérité : Elle consiste à dire la vérité dans une circonstance telle, que seul, un mensonge pourrait te sauver (cf. *Kachâf*, p. 851; Qocheiri, *Risâla*, p. 105). Ghazâli, qui distingue six sortes de *ṣidq*, qualifie de véridique (صادب) l'homme qui possède la sincérité sous sa forme la plus connue et la plus extérieure : la franchise en paroles. Celui qui, en outre, est sincère en intentions, en résolutions, en actes, en états, est صديق, «parfaitement sincère» (*Iḥya*, IV, 277).

[2] Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 2 v°, 14 r°.

Ibn Ṣa'ad a pu dire que Sîdi Mḥammed témoignait dans ses vêtements, dans tout son extérieur, d'un remarquable esprit d'*humilité*[1]. Il n'en est pas moins vrai qu'un trait dominant du caractère du chîkh est la complaisance avec laquelle il vante, dans ses poésies, et sa personne, et sa science, et ses vertus[2].

Il était bien loin aussi de posséder cet esprit de conciliation que, volontiers, il reconnaissait à son disciple Sîdi Laḥsen Aberkân[3]. Les textes et la légende nous présentent, en effet, à diverses reprises, un saint *irascible* à l'excès, prompt à maudire et à demander vengeance à son Maître qui, non moins promptement, exauçait ses vœux. C'est dans un de ces violents accès de colère, auxquels il paraît sujet, qu'El-Haouwâri maudit Oran et la livre aux Espagnols[4]; dans un instant de fureur telle que le visage du saint homme en était noir, il sollicite et obtient de Dieu la mort affreuse d'ʿOthmân[5]. Pour lui avoir déplu, l'imprudent Meqlâch est pris de tremblements convulsifs jusqu'à sa mort. De nos jours encore, le saint s'oppose à la prospérité des bruyants cabarets qui osent s'établir dans le voisinage de son tom-

[1] IBN ṢA'AD, *Rawdat Enn.*, fol. 17 v°.

[2] IBN SA'AD, *Rawdat Enn.*, fol 3 r°, 14 r°, 15 v°, 16 v°.

[3] IBN MERYEM, *Bostân*, fol. 243 r°; app. III, p. 15. — IBN SA'AD, *Rawda*, fol. 45 r°.

[4] AḤMED BEN 'ALI, *Et-Theghr*, fol. 153; app. V, p. 36. — BOÛ RÂS, *'Adjaib*, éd. R. BASSET, p. 70. — EL-MAZARI, *Toulou'*, fol. 8; app VI, p. 44.

[5] Cf. *infra*, p. 61.

beau; et pour avoir violé ce sanctuaire, Boû Chlâghem perdit tous ses États, son *chaouch* fut frappé de mort[1].

Mort de Sîdi Mḥammed. — El-Haouwâri mourut dans la matinée du samedi 2 Rebi' Etthâni, de l'année 843 de l'Hégire (12 septembre 1439)[2], à l'âge de quatre-vingt-douze ans. Il mourut, raconte El-Mazari[3], au temps du prince Aḥmed El 'Aqel ben Abou Ḥammou Moûsa ben Yoûsof, à l'époque où se levait un compétiteur contre ce prince. C'était son propre frère, Aboû Yaḥia Zakaria Ben Abou Ḥammou Moûsa Ben Yoûsof Ezziâni, qui s'érigeait ainsi en prétendant[4].

[1] Cf. *infra*, p. 77.

[2] Le *Nîl El-Ibt*, p. 318, le *Bostân*, fol. 239, indiquent simplement l'année 843. — La date complète et exacte se trouve dans IBN ṢA'AD, *Rawḍa*, fol. 46. — BOÛ RÂS, *'Adjaib*, éd. R. BASSET, *Fastes*, p. 70. — AḤMED BEN 'ALI, *Et-Theghr*, fol. 154 r°; app. V, p. 39. — MOḤAMMED BEN AḤMED, *Bisâṭ*, fol. 4. — Le ms. de *'Adjaib El-Asfâr*, que j'ai en main (fol. 88), et le texte du *Ṭouloû'* (fol. 8) portent la leçon suivante : توفى في صبيحة يوم السبت ثاني عشر ربيع الثاني من سنة . . . الخ, qui est fautive : le 12 Rebi' Etthâni 843 tombe un mardi, tandis que, cette même année, le 2 du même mois est bien un samedi. — WALSIN ESTERHAZY fixe la mort du chîkh en 840 H. (1436-1437) [cf. *Domin. turque*, p. 85, ap. R. BASSET, *Néd. et les Traras*, p. 86].

[3] EL-MAZARI, *Ṭouloû'*, fol. 7 v°; app. VI, p. 42.

[4] EL-MAZARI (*Ṭouloû'*, fol. 8; app. VI, p. 42) relève ici une erreur du chîkh Boû Râs qui écrivit dans *'Adjaib El-Asfâr* : « Aḥmed El-'Âqil qui fit d'Oran le siège de son gouvernement et sa résidence. » Cf. *'Adjaib*, fol. 87; tr. ARNAUD, p. 75. Ce fut le prétendant Aboû Yaḥia Zakaria qui opéra ce changement de capitale.

Sîdi Mḥammed fut enterré à Oran. Son tombeau y est l'objet d'une grande vénération[1].

C'est à ce tombeau qu'il est fait allusion dans les vers suivants :

Oran te réclame; réponds donc à sa voix. C'est là qu'il faut te rendre et non ailleurs.

Près de ces lacs et de ces montagnes, ordonne de faire halte et demande secours à son tombeau[2].

El-Mazari dit à ce sujet[3] : « Ne prête aucune attention à ceux qui prétendent que Sîdi 'l-Haouwâri est

[1] Ce tombeau se trouve dans la rue du Vieux-Château, à Oran. Il n'offre rien de particulier. Une porte basse donne accès dans une construction à base carrée (5 m. × 5 m.) surmontée d'une coupole. Au milieu de la pièce, sur le tombeau du saint, se dresse un cénotaphe en bois, fabriqué tout récemment. Quelques drapeaux, des gravures représentant Bourakh, la monture du Prophète, garnissent les murs blanchis à la chaux. Des lampes, un lustre, des boules de verre sont suspendus sous la coupole. Çà et là quelques ex-voto (cierges, œufs d'autruche), quelques tapis, des pièces d'étoffe recouvrant le cénotaphe, et c'est tout. La mosquée d'El-Haouwâri, voisine de la qoubba, est occupée par les bureaux de l'intendance. Du haut de son minaret, qui, par sa forme, rappelle ceux des mosquées de Tlemcen, on n'appelle plus les fidèles à la prière; l'imâm Si Daoûd la récite dans l'étroite qoubba, seule partie de tout l'édifice réservée au culte musulman. Voir sur la mosquée et la qoubba de Sîdi 'l-Haouwâri, *Guide Joanne*, p. 90. — WALSIN ESTERHAZY, *Dom. turque*, p. 298. — FEY, *Histoire d'Oran*, p. 291.

[2] Ces vers sont cités dans la *Halfawiya* (fol. 15; app. IV, p. 28). — La pièce, rimée en لها, comprend 34 vers. Elle fut composée par le savant Aboû 'Abd Allah Moḥammed Ibn 'Abd El-Moûmen, qâḍi malékite, à Alger, pour exciter l'émir de l'époque, Hassen Pâcha, à conquérir Oran. Ces vers sont reproduits par AḤMED BEN 'ALI (*Et-Thaghr*, fol. 154 r°), et dans EL MAZARI, *Ṭouloû'*, fol. 8.

[3] EL-MAZARI, *Ṭouloû'*, fol. 8; app. VI, 44. — Les localités dont les noms suivent sont voisines d'Oran.

enterré à Sîdi 'l-Mes'oudi, à Thârga, ou à Sîdi Sa'îd, à Châfa'. Ce ne sont là que de vulgaires contes. »

La légende en juge autrement : Sîdi 'l-Haouwâri agonisait et, avant même qu'il eût rendu le dernier soupir, déjà les tribus des environs d'Oran se disputaient l'honneur de posséder son tombeau béni sur leur territoire. Rappelé à la vie par le bruit de la discussion, le saint fit, à peu près en ces termes, sa dernière recommandation : « Quand Dieu aura pris mon âme, placez-moi sur un mulet, et là où il s'arrêtera, là sera la tombe d'El-Haouwâri. » Lorsque le saint eut cessé de vivre, on fit comme il l'avait recommandé. Suivie par la foule, la monture qui portait la dépouille mortelle du chîkh, marcha jusqu'au tombeau de Sîdi Sa'îd El-Yaḥiawi. Là, elle s'agenouilla et, bien que le brouillard fût intense, les assistants purent voir la qoubba, primitivement orientée vers l'est, faire un quart de tour pour recevoir Sîdi 'l-Haouwâri.

Deux tombes se trouvent, par suite, sous la qoubba de Sîdi Sa'îd. Mais, sous peine de devenir aveugle ou de mourir sans laisser d'enfants, on ne saurait se permettre de dire que l'une, plutôt que l'autre, est celle où repose El-Haouwâri On raconte en effet, que le saint, avant de mourir, recommanda à une servante de ne jamais désigner le lieu où il serait enterré. Elle oublia cet ordre, et se trouva, sur l'instant, privée de la vue[1].

[1] Cette légende est bien connue à Oran. Elle m'a été contée par

Comme Sîdi 'l-Haouwâri est mort un samedi, c'est le samedi surtout[1] que l'on rend visite à son tombeau[2].

Mustapha ould Sîdi Ibrahîm Et-Tâzi et Si 'l-Ḥâdj 'Abdelqâder ould Sîdi 'l-Haouwâri.

[1] Il y a ce jour-là un grand nombre de visiteurs, notamment des femmes d'Oran et des environs, des Marocains. — Les pèlerins disent en entrant dans la ville : يا سيدي الهواري فصدتك و فصدت بلادك ترزقني من الكرامات المسلمية باش نعيزوا على الي يبغضنا و يبغض اولادنا ترزقه الهم و العمى «Ô Sîdi 'l-Haouwâri, je suis venu dans ton pays, auprès de toi. Fais, en ma faveur, quelque miracle afin que je l'emporte sur celui qui nous déteste, mes enfants et moi; plonge-le dans le chagrin et l'aveuglement.» On dit sur le tombeau du saint, pour obtenir quelque faveur : يا سيدي الهواري انت ولي و انا عبد الله اكرمني بهذه الحاجة بجاه النبي الشفيع «Ô Sîdi 'l-Haouwâri, tu es un saint et je suis un serviteur de Dieu. Accorde-moi cette faveur, par considération pour le Prophète, notre intercesseur.» يا سيدي الهواري انا جيت لعندك باش تفرّح عديانا و تفرح احبابنا «Ô Sîdi 'l-Haouwâri, je suis venu près de toi pour que tu éprouves nos ennemis et que tu réjouisses nos amis.» يا سيدي الهواري انت شجرة علية اورافك غالية جيتك باش تفرحني و تهنيني من عذاب الدنيا و ترحمني في الاخرى «Ô Sîdi 'l-Haouwâri, tu es un arbre élevé et tes feuilles ont grand prix. Je suis venu à toi pour que tu me donnes la joie, que tu me dispenses des misères de ce monde et que tu me fasses miséricorde dans l'autre.» C'est aussi à ce moment que l'on peut entendre la *beghlet edderrâza* (البغلة الدرّازة) au voisinage du tombeau. Elle est toute couverte d'or et de diamants, et quand elle marche la terre tremble. Les uns prétendent que c'est une femme; selon d'autres, c'est la jument que montait autrefois Sîdi 'l-Haouwâri.

[2] Les femmes qui rendent visite au saint le samedi passent quelquefois la nuit auprès du tombeau. Elles en emportent de la terre. Les malades se frottent le corps, avec cette terre, aux points où se fait sentir la douleur; ou bien, ils la délaient dans l'eau et

Chaque année, vers le mois de septembre, a lieu l'*ou'ada* du saint[1].

Descendants du saint. — Le prestige dont jouissait le saint lui survécut et passa en partie à ses descendants. L'auteur de *Et-Theghr El-Djoumâni* s'exprime ainsi à ce sujet : « Lorsque le chîkh mourut, son disciple, Sîdi Ibrahim Et-Tâzi, hérita de son caractère sacré, et son fils, Sîdi Abderraḥmân Boû Ḥamed, hérita de son nom. Comme l'on savait que Sîdi 'l-Haouwâri était très jaloux de la renommée de ses enfants, tous ses descendants vécurent entourés de respect et de considération[2]. »

avalent cette préparation. Les visiteuses implorent le saint avec ferveur. Sîdi 'l-Haouwâri entend que l'on respecte le lieu où il repose. Autrefois, les femmes d'Oran, rendant visite au tombeau, passaient là de longues heures à échanger des propos de toutes sortes. La gardienne de la sainte qoubba laissait faire. Un jour, elle tomba gravement malade. Et voici à peu près ce que, au moment d'expirer, elle conta à ceux qui l'entouraient : « Il y a quelque temps, une négresse que je ne connais pas, sortit du tombeau du saint et me dit : « Il ne convient pas que les femmes « bavardent de la sorte dans ce sanctuaire. Sur la tombe de Sîdi 'l- « Haouwâri, on prie, puis l'on se retire. » Malgré cet avis, continua la mourante, j'ai négligé de faire respecter la tombe sacrée dont j'avais la garde, et aujourd'hui le saint a demandé ma mort. » Depuis cette époque les Oranaises évitent de prolonger leur visite outre mesure et ne tiennent, sur la tombe, que les propos les plus édifiants.

[1] Les habitants d'Oran, à cette occasion, préparent du couscous et l'apportent aux étrangers au lieu dit Ṭaḥṭaḥa. Là, une fantasia est organisée, on chante, on y fait de la musique, on joue à la *raḥba*, etc.

[2] *Et-Theghr El-Dj.*, fol. 155. — On peut aussi consulter

D'après l'auteur de Bisâṭ El-Mouloûk, Sîdi Mḥammed laissa quatre enfants : Djilâli, Aḥmed, 'Abderraḥmân et Moḥammed. Ce dernier fut tué, condamné à mort par son père[1]; il est enterré à Oran[2]. On dit que Djilâli s'établit dans la plaine du Chélif, auprès du chîkh Sîdi Bahloûl. Quant à Aḥmed, on se doute, d'après divers bruits, qu'il fut « mejdoûb[3] » et qu'il voyagea; peut-être s'établit-il dans les montagnes du Ḍahra. On est moins bien renseigné encore au sujet de 'Abderraḥmân qui se fixa on ne sait où[4].

à ce sujet le passage suivant de la *Sinia* (السنية) du chîkh Boû Râs :

جي و فتهم كان قطبها و عالما
محمد ذى المقدار العادم الجنس
خلفه من بعد موته تلميذه
ابرهيم الذي كان يسموا عن برجس

(Mazari, *Touloû'*, fol. 12.)

[1] Dans *Touloû'*, c'est Aḥmed et non Moḥammed qui fut tué par les habitants d'Oran; cf. *infra*, p. 64.

[2] On m'a assuré que le tombeau d'Aḥmed était à la Senia. Je l'y ai inutilement cherché.

[3] Le *sâlik* et le *mejdoûb* ont tous deux la parfaite connaissance de Dieu. Mais celui-ci, ravi par ce qu'il contemple, trahit en même temps par son extérieur ce qui charme sa vue, et il exprime son ravissement soit par des mouvements, soit par le calme. — Le *sâlik* est, lui aussi, une mer débordante, mais tranquille; il ne laisse rien paraître de ce qu'il perçoit. Et comme en cela il imite le Prophète, il est plus parfait que le *mejdoûb* dont la récompense auprès de Dieu sera inférieure d'un quart à celle qui est réservée au *sâlik*. Le *sâlik* a toute sa raison, alors que le *mejdoûb* l'a perdue en partie. (Cf. Ed-Debbâgh, *Ibriz*, p. 188.)

[4] *Bisâṭ El-Mouloûk*, fol. 6.

Djilâli eut une postérité nombreuse; il en est longuement question dans le *Bisâṭ*. On sait que les descendants du chîkh sont dispersés « du Soûs à Oran, en passant par Figuig et les Angads (Dhahra marocaine)[1] ».

L'une des mosquées de El-'Eubbad Es-Sefli, ruinée aujourd'hui, était placée sous le patronage de Sîdi 'l-Haouwâri[2].

Des qoubbas auraient été élevées au saint d'Oran, en divers points du Moghreb, chez les Beni Derdjîn, à Bône, etc.

III. MIRACLES ATTRIBUÉS AU SAINT.

Divers faits merveilleux[3] sont attribués à Sîdi 'l-Haouwâri. Les uns ont été recueillis par ses contemporains et se trouvent rapportés dans divers ouvrages.

[1] Cf. Ed. DOUTTÉ, *Les Marabouts*, p. 13.

[2] Cf. W. et G. MARÇAIS, *Les Monuments arabes de Tlemcen*, p. 228-229.

[3] Les faits extraordinaires, produits par des hommes, comprennent six catégories, dont les deux principales sont les *mou'adjizât* et les *karâmat*. La *karâma* est une chose extraordinaire produite par un homme vertueux, qui n'est pas prophète (TEFTAZANI, *'Aqâïd*, p. 139), mais qui suit assidûment le Prophète et aime sa loi (BAIDJOÛRI, *Toḥfa*, p. 85). Elle est l'œuvre d'un saint et apparaît généralement en dehors de sa volonté, contre tout désir de sa part ('ALLICH, *Hidâïa*, p. 177). Au contraire, la *mou'adjiza* est le fait d'un prophète, qui doit la produire comme preuve de sa mission (CHA'ARANI, *Iawâqît*, p. 144). « Alors que la *karâma* sort des mains d'une personne de vertu, le *siḥr*, au contraire, ne se rencontre que chez des infidèles, des menteurs, des libertins » (cf. *Kachaf*, p. 1266).

La plupart de ceux qui suivent sont traduits du *Bostân*. D'autres se trouvent dans la mémoire de beaucoup de Musulmans de la région, et sont tenus, par tous, pour authentiques[1].

Le saint devinait les pensées des assistants. — « Une foule de personnes dignes de foi, dit Ibn Sa'ad, m'ont raconté que Sîdi Mḥammed devinait les pensées des auditeurs, venus à ses séances. Il leur révélait alors les choses qui les concernaient; il les instruisait de ce qui était caché dans leur pensée intime[2]. »

Ces paroles d'Ibn Ṣa'ad sont confirmées par les faits suivants :

Sìdi Mḥammed a connaissance du contenu d'une lettre qu'il n'a pas ouverte. — « J'avais, raconte Sîdi Slimân[3], écrit au chîkh une lettre d'environ soixante-dix lignes[4] : j'y formulais des plaintes au sujet de

[1] On dit à Oran : الكرامات انتاع سيدي الهواري يجيوا بي النهار واري «Les miracles de Sîdi 'l-Haouwâri se produisent en plein jour.» On sait que nombre de gens ont nié que les saints eussent des *états* (احوال); d'autres, au nombre desquels Abou Isḥâq El-Asfirâni, Abou 'Abdallah El-Hilmi, parmi les gens de la sounna, et les Mo'tazilites, n'ont pas ajouté foi aux miracles des saints. Si on admet, disaient-ils, que les saints puissent produire des choses extraordinaires, semblables aux miracles du Prophète, rien alors ne saurait distinguer celui qui est prophète, de celui qui ne l'est pas (cf. Melali, *Mawâhib*, fol. 3; Badjouri, *Toḥfa*, p. 83; Taftazani, *'Aqâid*, p. 135; 'Allìch, *Hidâia*, p. 177).

[2] Cf. Ibn Ṣa'ad, *Rauḍa*, fol. 7 r°; Aḥmed Bâba, *Nil*, p. 318.

[3] Sidi Slimân Ben 'Isa, de la qal'a des Howâra. Cf. Ibn Meryem, *Bostân*, fol. 240 v°; app. III, p. 8 et suiv. La traduction de ce passage du *Bostân* a été faite par Delpech, *Résumé*, p. 155.

[4] Je lis avec T. N : نحو من السبعين.

quelques affaires et me renseignais, près de Sìdi 'l-Haouwàri, sur certains autres points. Une fois mon messager parti avec cette lettre, je considérai, après réflexion, que, peut-être, cet homme ne saurait exactement se rappeler la réponse du chìkh aux questions posées dans ma lettre[1]. Il serait bon, pensai-je, de me rendre moi-même auprès de Sìdi Mḥammed et d'entendre de mes propres oreilles ce qu'il répondra. Et me voilà sur les traces de mon courrier. Mais déjà, celui-ci, m'ayant précédé auprès du saint, lui avait remis ma missive : « Ceci, lui dit-il, a été écrit par Sìdi Slimân Ben 'Isa, habitant aux Howàra. — Est-ce toi qui l'as apportée, lui demanda le chìkh, ou bien est-ce celui qui l'a rédigée? » A cette question, mon messager fut saisi d'étonnement, ne comprenant rien aux paroles du chûkh[2]. C'est alors que j'entrai, tout à coup, auprès de Sìdi Mḥammed et le trouvai en train de demander au commissionnaire : « Est-ce toi qui as apporté cette lettre, ou bien est-ce celui qui l'a écrite? » Et mon courrier de répondre : « Ô mon seigneur, ceci est une lettre de Sìdi Slimân. » Lorsque j'eus salué le saint, mon homme me vit. Les paroles de Sìdi 'l-Haouwàri, ma présence en ce lieu, alors qu'il savait m'avoir laissé aux Howàra, remplirent d'étonnement le messager. Il se tut sur le champ et ma lettre resta par terre devant le chìkh. Celui-ci, sans la ramasser ni l'ouvrir, sans m'avoir aucunement interrogé sur

[1] Je suis la leçon de M.
[2] Cf. T, M, N.

son objet, se mit à donner réponse à toutes les questions posées dans ma lettre, d'un bout à l'autre, ligne après ligne et dans l'ordre même que j'avais observé en les écrivant. Il traita ensuite de diverses questions se présentant à l'esprit, cela sans qu'il lui fût nécessaire de nous entendre dire un seul mot. Je revins rempli d'étonnement[1] de ce dont j'avais été témoin, et cela m'incita à composer, à la louange du chîkh, une qaṣîda relatant la chose extraordinaire que je lui avais vu produire. Cette pièce de poésie comprenait plus de soixante vers (peut-être Sìdi Slimân m'a-t-il dit plus de soixante-dix[2]). Il nous en récita quelques vers à cet instant même. Nous lui demandâmes cette qaṣîda; il la chercha, mais ne la trouva pas à ce moment. Après sa mort, son fils nous la promit; malheureusement il mourut avant de l'avoir retrouvée. »

[1] Cf. T, N, M.
[2] C'est Sîdi Senoûsi qui parle.

(La suite au prochain cahier.)

NOTICE

SUR

UN MANUSCRIT DU Vᴱ SIÈCLE DE L'HÉGIRE

INTITULÉ

« KITÂB ṬABAQÂT 'OLAMÂ I IFRÎQIYYA »

PAR

ABOÛ L'ARAB MOHAMMED BEN AḤMED BEN TAMÎM ET-TAMÎMY EL-QAIRAWÂNY EL-IFRÎQY,

PAR M. BEN CHENEB.

I

Me trouvant à Médéa pendant les vacances de 1905, j'ai eu le plaisir de découvrir chez un ancien Bachadel un manuscrit de l'ouvrage d'Aboû l'Arab, qui, tout d'abord, ne m'a été communiqué que pour quelques jours. Après un premier examen, je constatai que le manuscrit était d'une grande valeur, tant au point de vue historique qu'au point de vue paléographique, quoiqu'à ce moment je ne possédasse aucun instrument pour me guider dans l'opinion que j'émettais.

Sur mes instances réitérées et sur celles de mes amis, le Bachadel, après d'interminables pourparlers, de pénibles atermoiements et de longues hési-

tations, finit par me le céder en échange d'un exemplaire du *Nail el Ibtihâdj bi taṭrîz ed dîbâdj* d'Aḥmed Bâbâ, qui a été édité à Fâs en 1317 H.

En réalité le manuscrit contient trois ouvrages : 1° *Kitâb ṭabaqât ʿolamâ i Ifrîqiyya*; 2° *Kitâb ṭabaqât ʿolamâ i Ifrîqiyya*; 3° *Kitâb ṭabaqât ʿolamâ i Ifrîqiyya*, ayant comme sous-titre : *Dhikr ʿolamâ ahl Toûnis.*

Le second ouvrage est dû à la plume de Moḥammed ben El Ḥârits ben Asad El Khochany, et les deux autres ont pour auteur Aboû lʿArab Moḥammed ben Aḥmed ben Tamîm.

Ce dernier est cité par Hadji Khalfa, IV, 180, Edh Dhahaby, dans sa *Tadhkirat el Ḥoffâdh*, III, 105 (Haïdarâbâd, s. d.), Ibn Farḥoûn dans son *Ed Dîbâdj el modhhab fi maʿrifat aʿyân ʿolamâ el madhhab*, p. 233 (éd. Fâs, 1316), et Aboû th-Thanâ Maḥmoûd ben Saʿîd Maqdîch eç-Çafâqosy dans sa *Nozhat el andhâr fi ʿadjâïb et tawârîkh walakhbâr*, I, 126 (Tunis, 1321), enfin par El Khochany : *Kitâb ṭabaqât ʿolamâ i Ifrîqiyya* qui fait partie du manuscrit en question.

II

Aboû lʿArab Moḥammed ben Aḥmed ben Tamîm ben Tammâm ben Tamîm et-Tamîmy, dont l'arrière grand-père, Tammâm, fut un des principaux émirs de l'Ifrîqiyya, et dont le père, Aḥmed ben Tamîm, est, d'après les biographes, un traditionniste qui mérite d'être cité, est un savant jurisconsulte, historien, poète et surtout traditionniste.

Nous ne savons ni la date ni même le lieu de sa naissance, quoiqu'il paraisse être né à El Qaïrawân.

Il eut plus de cent vingt maîtres dont la plupart sont Africains et disciples du célèbre jurisconsulte Saḥnoûn, et parmi lesquels on peut citer Yaḥyâ ben 'Omar, Aboû Dâwoûd el 'Aṭṭar, Moḥammed ben Maskîn, Ibn 'Ayyâch, Sahl el Faryâby, Ḥabîb ben Naçr et Sa'îd ben Isḥâq.

Parmi ses disciples, on cite son fils, Moḥammed ben Aboû Zaïd El Qaïrawâny, El Ḥasan ben Mas'oûd et Ziyâd es-Soûry.

Ayant prononcé à la mosquée, contre les partisans de 'Obaïd-Allah, le Chiite, un discours dans lequel il cite, après avoir indiqué un isnâd, les paroles du Prophète : « Il sortira dans la fin des temps des gens que l'on appellera des Râfidha; si vous les atteignez, tuez-les, car ce sont des infidèles », il fut la cause de la sortie des habitants de El-Qaïrawân à la tête desquels se trouvait Rabî' el Qaṭṭân pour aller attaquer El-Mahdyya. On sait qu'un combat eut lieu à Wâdyl-Malḥ et que les habitants d'El-Qaïrawan furent mis en déroute, par suite de la défection d'Abou Yazîd. Ce combat eut lieu en radjab 333 (17 février-19 mars 945).

Il est à croire que c'est après cet événement qu'Aboû l'Arab ainsi que son fils furent jetés en prison, par ordre du chiite Aboû 'Abd Allah.

Il mourut le dimanche 22 dhoûl qa'da de l'année 333 (7 juillet 945); certains auteurs disent qu'il est mort le dimanche 22 dhoûl ḥidjdja (7 août),

ou le 23 radjab (15 mars); mais comme aucune de ces deux dates ne correspond au dimanche, il est hors de doute que le 22 dhoûl qa'da est la date réelle de sa mort.

Malgré l'opinion d'El Khochany, son contemporain et continuateur de ses ṭabaqât, qui ne voit en lui qu'un *collectionneur* de ḥadîts et de questions plus ou moins rares, Aboû l'Arab était très versé dans la connaissance du droit selon l'école malékite, résolvait les cas les plus difficiles, connaissait bien les ḥadîts avec leurs rapporteurs et leurs différents modes de transmission, et savait bien l'histoire et surtout celle de son pays.

Il copia lui-même, dit-on, plus de 3,500 ouvrages surtout de droit et de ḥadîts, et possédait une des plus riches bibliothèques de l'époque.

Il se distinguait de ses contemporains par sa grandeur d'âme et par son bon caractère.

Parmi les nombreux ouvrages qu'il a composés, nous ne connaissons que les suivants : 1° *Kitâb 'Obbâd Ifriqiyya* (Hadji Khalfa, IV, 180); 2° *Kitâb ṭabaqât olamâ i Ifriqiyya;* 3° *Mosnad ḥadits Mâlik;* 4° *Kitâb et-târîkh* (7 djoz' et, d'après Edh-Dhahaby, 11 djoz'); 5° *Kitâb manâqib Banî Tamîm;* 6° *Kitâb fi mawt el 'Olamâ* (2 djoz'); 7° *Kitâb el miḥan;* 8° *Kitâb fadhâïl Mâlik;* 9° *Kitâb fadhaïl Saḥnoûn;* 10° *Kitâb el Wodhoû' waṭṭahâra;* 11° *Kitâb el djanâïz wa dhikr el mawt wa'adhâb el qabr;* 12° *Kitâb 'awâli ḥadîtsih;* 13° *Kitab fiççalât.*

Ibn Bachkowâl (Aben Pascualis, *Assila*, n° 1198,

éd. Codera) cite un Aboû l R'arb (lire ʿArab) Moḥammed ben Tamìm ben Aboû l R'arb (lire ʿArab), né en 337 (11 juillet 949-1ᵉʳ juillet 950) à El-Qaïrawân, qui, après avoir étudié dans sa ville natale, accomplit en 371 (7 juillet 981-26 juin 982) le pèlerinage de La Mekke, visita le Ḥidjâz, la Syrie et l'Égypte, en 416 (4 mars 1025-22 février 1026), se rendit pour faire du commerce en Espagne, séjourna pendant assez longtemps à Cordoue, où il assista aux leçons des savants de l'époque et mourut dans un district d'El Qaïrawân trois ans après son retour d'Espagne.

A moins d'erreurs de la part des manuscrits dont s'est servi M. F. Codera pour donner une édition d'Ibn Bachkowâl, on peut croire que cet Aboû el ʿArab est ou notre auteur, ou son fils, ou même encore son petit-fils.

Nous avons tenu à donner ici cette indication quelque peu longue, afin d'éloigner du lecteur toute méprise.

III

Le second auteur, Aboû ʿAbd Allah Moḥammed ben El Ḥârits ben Asad el Khochany est également originaire d'El Qaïrawân, où, en 311 (21 avril 923-9 avril 924), il étudiait encore sous la direction d'Aḥmed ben Ziyâd, d'Aḥmed ben Naçr et de plusieurs savants de l'Ifrîqiyya.

Jeune encore, il fit un voyage en Espagne et arriva en 312 (9 avril 924-21 mars 925) à Cordoue, où il

eut pour maîtres Moḥammed ben ʿAbd el Mâlik ben Aïman, Qâsim Açbar', Aḥmed ben ʿObâda, Moḥammed ben Yaḥyâ ben Lobâba, El Ḥasan ben Saʿd, et d'autres savants cordouans.

Il était très versé dans la connaissance du droit, savait bien appliquer la méthode analogique et résoudre par suite les cas les plus embarrassants.

C'était également un poète assez éloquent, quoiqu'on lui reprochât de faire beaucoup de fautes de grammaire.

Il était, dit-on, passionné pour l'alchimie, et, tombé dans la misère après la mort du khalife, il fut obligé d'ouvrir une boutique pour vendre des onguents de sa composition.

Il était très vif et l'on dit qu'il ressemblait dans les discussions à une brillante étincelle.

Après avoir parcouru plusieurs districts de la capitale de l'Espagne, il fut chargé de la *choûrâ* de Cordoue, puis entra au service du khalife El Mostancir Billah El Ḥakam ben ʿAbder Raḥmân, pour lequel il écrivit de nombreux ouvrages, entre autres cent dîwans et un livre sur les savants d'Espagne, auxquel Ibn El Faradhy a fait maints emprunts.

Les biographes donnent le 13 çafar 361 (6 décembre 971) comme date de sa mort; mais c'est une erreur, car nous savons qu'El Ḥakam est mort le 3 çafar 366 (1er octobre 976), et qu'il est certain qu'El Khochany est décédé à Cordoue bien après ce prince. Edh Dhahaby dit que le 3 çafar 371 (9 août 981) est la date la plus probable.

Il composa les ouvrages suivants : 1° *Kitâb el ittifâq wa l ikhtilâf fi madhhab Mâlik;* 2° *Kitâb el fotyâ;* 3° *Kitâb târîkh el Andalosyyîn;* 4° *Kitâb târîkh el Ifrîqyyîn* (c'est probablement notre *Kitâb ṭabaqât ʿolamâ i Ifriqiyya*); 5° *Kitâb en nasab;* 6° *Kitab akhbâr el foqahâ wa l ḥoffâdh el Andalosyyîn;* 7° *Kitâb akhbâr el qodhât el Qorṭobyyîn* (d'après Brockelmann, I, 150, ces trois derniers paraissent désigner un même et seul ouvrage)[1].

IV

Le *Kitâb ṭabaqât ʿolamâ i Ifriqiyya* est un recueil de biographies des savants et des hommes les plus célèbres qui ont vécu à El Qaïrawân et à Tunis, depuis la conquête musulmane jusqu'à la première moitié du ɪvᵉ siècle de l'hégire.

En dehors du *Riyâdh in nofoûs* d'Aboû Bakr ʿAbd Allah ben Moḥammed, et le *Maʿâlim el Imân* d'Ibn Nadjy, qui sont bien postérieurs à Aboû l'ʿArab et à El Khochany, nous ne possédons jusqu'à présent sur cette époque de l'histoire que des ouvrages modernes, et par suite ne fournissant que des renseignements de minime importance.

En lisant le *Kitâb ṭabaqât ʿolamâ i Ifriqiyyâ*, qui est écrit dans un style simple et sans prétention malgré l'embarras causé par la multiplicité des isnâds, on

[1] Cf. sur El Khochany : Ibn el Faradhy, n° 1398, éd. Codera, Madrid, 1891; Edh Dhahaby, *Tadhkirat el ḥoffâdh*, III, 209, Haïdarâbad, s. d.; Brockelmann, *Arabische Litteraturgeschichte*, I, 150, Weimar, 1897.

acquiert des connaissances bien détaillées sur l'état troublé de cette époque, sur le mouvement des idées hétérodoxes dans ce pays qui a été déjà tant déchiré par les luttes des *traditeurs*, des Donatistes et des circoncellions, sur la chute des Aghlabites et l'avènement du Chiite Aboû ʿAbd Allah, et enfin sur l'état général des sciences musulmanes.

Le manuscrit du *Kitâb ṭabaqât* comprend, en l'état actuel, 7 djoz' ou parties. D'après la reliure qui est ancienne, il manque apparemment un cahier de 6 ou 8 feuillets, mais le manuscrit est encore en assez bon état.

Le premier ouvrage contient 47 feuillets en 3 djoz', le second 47 feuillets en 3 djoz', et le troisième 6 feuillets en 1 djoz'. Les cahiers ont 6, 12, 14, 15, 20 et 21 feuillets de 185/225 millimètres.

La page contient 15, 16, 18, 19, 20 et 24 lignes, et la marge est quelquefois remplie d'annotations en tous genres.

L'écriture, sur un assez fort parchemin, appartient au genre neskhy africain, qui, on le sait, tient quelque peu de l'écriture koufique.

La plupart des caractères sont munis de leurs points diacritiques qui, en certains endroits, paraissent avoir été ajoutés après coup.

Sur la première page du manuscrit, et au-dessous du titre et du nom de l'auteur, on trouve écrit en deux lignes, et en caractères paraissant plus récents que ceux du titre :

li Aḥmed ben Moḥammed el Ṭalamanky.

et un peu plus bas :

li 'Omar ben 'Aly ben Aḥmed ben 'Aṭyya ben Yoûsof ben Aboû Bâkr el Ançâry.

Ces noms sont, sans aucun doute, ceux de deux propriétaires de notre manuscrit.

Malgré nos recherches dans les divers recueils biographiques que nous avons pu consulter, nous ne savons rien sur le second propriétaire, ʿOmar ben ʿAly el Ançâry.

Quant au premier, dont le nom seul est écrit sur la première page de chaque djoz' en bas du titre et du nom de l'auteur, c'est Aboû ʿOmar Aḥmed ben Moḥammed ben ʿAbd Allah ben Aboû ʿÎsâ Lobb ben Yaḥyâ ben Moḥammed ben ʿOmar ben Qarlomân el Maʿâfiry et Ṭalamanky, célèbre jurisconsulte, traditionniste et commentateur du Coran, qui naquit en 340/951-52 ou 347/958-59 à Salamanque, où il mourut en dhoû l ḥidjdja de l'année 429 (25 septembre-25 octobre 1036)[1].

Comme nous savons que, d'une part, l'écriture du manuscrit est bien africaine, et que, d'autre part, Eṭ Ṭalamanky a accompli par voie de terre le pèlerinage de La Mekke, qu'il a séjourné à El-Qaïrawân où il a étudié sous la direction du juriconsulte Aboû Moḥammed ben Aboû Zaïd et sous celle d'Aḥmed ben Raḥmoûn (var. Daḥmoûn), on a tout lieu de croire

[1] Sur ce savant, cf. : *Tâdj el 'Aroûs*, s. v. Ṭalamank; Aben Pascualis, *Assila*, n° 90, ed. Codera, Madrid, 1883; Ibn Farḥoûn, *Ed-dîbâdj*, p. 54, Fâs 1316; Edh Dhahaby, *Tadhkirat el Ḥoffâdh*, III, 296, Haïdarâbâd, s. d.

que notre manuscrit date au moins de cette époque, c'est-à-dire de la fin du IVe siècle de l'hégire. Mais, ainsi que nous l'avons déjà dit, d'après l'état paléographique des noms des deux propriétaires, on doit reculer nécessairement quelque peu cette date et la faire approcher de celle de la mort d'El Khochany. En un mot, nous nous trouvons en présence d'un manuscrit très important, tant au point de vue de la paléographie qu'au point de vue de l'histoire ancienne de la Tunisie.

Voici la liste des chapitres et des biographies.

١

Fol. 1 r°. Tome I des *Tabaqât 'olamâ i Ifrîqiyya.*

Fol. 1 v°. Des hadits se rapportant aux mérites de l'Ifrîqiyya.

Fol. 7 r°. Des compagnons du Prophète et des *Tâbi'în* qui entrèrent dans l'Ifrîqiyya. (Quelques détails sur la conquête de cette contrée.)

Fol. 9 v°. Supplément au chapitre des Compagnons du Prophète qui entrèrent dans l'Ifriqiyya.

Fol. 10 v°. Supplément au chapitre des *Tâbi'în.*

Fol. 11 v°. De ceux qui entrèrent dans l'Ifriqiyya et de ceux de ses habitants qui s'y trouvaient (*sic*).

Fol. 12 r°. De ceux qui étaient dans l'Ifrîqiyya.

Fol. 13 v°. Des merites de Ismâ'îl Tâdjir Allah.

Fol. 14 r°. Des *Tâbi'în* qui entrèrent dans l'Ifrîqiyya et qui étaient moins âgés que les précédents.

Fol. 14 v°. De ceux qui étaient âgés et qui ont rapporté des hadits d'apres les plus célèbres *Tâbi'în* parmi les gens de l'Ifrîqiyya. Biographie d''Abd er Rahmân ben Ziyâd ben An'am El Ma'âfiry.

Fol. 17 v°. Yazîd ben Eṭ Ṭofaïl et Todjîby.

Fol. 18 r°. 'Abd ben Farroûkh El Fârisy.

Fol. 19 v°. Yaḥyâ ben Salâm (Sallâm ?).

Fol. 21 r°. Tome II.

Fol. 21 v°. 'Aly ben Ziyâd El Ḥimçy. — 'Abd Allah ben 'Omar ben R'ânim Er Ro'ainy.

Fol. 22 r°. Aboû Zaïd Rabâḥ ben Yazîd El Lakhmy.

Fol. 23 r°. El Bahloûl ben Râchid.

Fol. 24 v°. Choqrân ben Aly.

Fol. 25 r°. Saqlâb ben Ziyâd El Hamadâny. — Aboû Ziyâd ben Zar'a Er Ro'ainy. — Ḥafç ben 'Omâra

Fol. 25 r°. Aboû Khâlid 'Abd El Khâliq.

Fol. 26 r°. Ismâ'il ben Rabâḥ El Djazary.

Fol. 27 r°. Aboû 'Otsman Ḥâtim ben 'Otsman El Ma'âfiry.

Fol. 27 v°. Mohammed ben El Ḥakam.

Fol. 28 r°. Moḥammed et 'Abd er Raḥmân ben Yasoûta. — Marwân ben 'Abd er Raḥmân d'après lequel rapporte Ibn Wahb.

Fol. 28 v°. Aboû l Ḥadjdjâdj Rabâḥ ben Abt (?). — Khalaf ben Djarîr.

Fol. 29 r°. Aboû l Haitsam El Lou'lou'y Khâlid ben Yazîd El Fârisy. — El Aqra' ben Bakkâr — Aboû l Moslim 'Abd Er Raḥmân ben El Djahm El Khawlâny. — Zorara ben 'Abd Allah.

Fol. 29 v°. Aboû Mohammed 'Abd El 'Azîz El Madany El Hachimy. — 'Aly ben Yoûnos El Laitsy. — Sa'îd ben Es Sary (?). — Aboû Nadjda Yazîd ben Modjâlid.

Fol. 30 r°. Mo'awyya ben Eç Çomâdiḥy. — 'Abd Allah ben El Mor'aira El Koufy.

Fol. 30 v°. Aboû 'Abd Er Raḥmân 'Abd Allah ben Yazîd El Moqry. — Asad ben El Forât [Aboû 'Abd Allah].

Fol. 31 v°. Aboû Moḥriz Moḥammed ben 'Abd Allah El Kinâny.

Fol. 32 r°. Ahmed ben Aboû Moḥriz, son fils. — Yazîd ben Mohammed El Djomaḥy.

Fol. 32 v°. Zakaryyâ ben El Ḥakam. — Aboû l Khaṭṭâb El Kindy.

Fol. 33 r°. Aboû Moḥammed 'Abd Allah ben Aboû Ḥas sân El Yaḥçoby.

Fol. 34 r°. Aboû Zakaryyâ Yaḥyâ ben Solaimân El Ḥazzâr El Ḥîry. — El Bahloûl ben 'Omar ben Çâliḥ ben 'Obaïda El Yoḥibby (?).

Fol. 34 v°. Konoûbîn (?). — Mofassir (?) ben 'Abd Allah. — Ḥafç ben Sa'd.

Fol. 35 r°. El Ḥasan ben Hâny. — Faroûn (?) Aboû 'Amr El Lakhmy. — Cho'aïb ben Yazîd El Laïtsy. — Aboû Chibl (Chaikh?) El Mofassir.

Fol. 36 r°. Tome III.

Fol. 36 v°. 'Omar ben Samak. Ḥabîb ben Sa'îd, frère de Saḥnoûn ben Sa'îd. — Çâliḥ ben Ḥadjib, frère de Hichâm ben Ḥâdjib.

Fol. 37 r°. Djaḥdjar ben Khâlid Aboû Khâlid. — Aboû 'Abd El Mâlik [d'après Tâdj el 'Aroûs, 'Abd Allah] El Malchoûny, et son frère Isḥâq. — Moḥammed ben 'Aly Ed Dar'chy, et son fils 'Abd Allah.

Fol. 37 v°. Aboû Dja'far Aḥmed ben Yoûsof El Baghdâdy. — Aboû Yaḥyâ Zakaryyâ ben El Waqâr (El Waqqâr?). — Aboû Ṭâlib El Abzâry 'Abd Allah ben 'Otsmân.

Fol. 38 r°. [En marge] Aboûl Mondhir No'mân. — Bichr ben Yazîd El Azdy. — Saḥnoûn ben Sa'îd ben Ḥabîb Et Tanoûkhy.

Fol. 38 v°. [En marge] notes sur Saḥnoûn.

Fol 39 r°. 'Awn ben Yoûsof El Khozâ'y.

Fol. 39 v°. Moûsâ ben Mo'awyya.

Fol. 40 v°. [En marge] notes sur Moûsâ ben Mo'awyya. — Dâwoûd ben Yaḥyâ. — Moḥammed ben Rochaïd (*sic*).

Fol. 41 r° Moûsâ ben Monîr. (Monayyir?) — Aboû Dja'far 'Abd Allah ben Moḥammed ben 'Aly Ed Dar'chy.

Fol. 41 v°. 'Abd El Mo'min ben Mostanîr (?) El Ḥidry. — 'Abd Er Raḥîm ben 'Abd Rabbih. — Aboû l Ḥadjdjâdj Sakan ben Sa'îd Eç Çâir'. — Moḥammed ben 'Iyâdh El mo'allim El Qaisy.

Fol. 42 r°. Moa'mmar ben Mançour.

Fol. 42 vº. Moḥammed ben Qâdim

Fol 43 rº. Aboû Khâlid ben Salâm (Sallâm?). — Daḥyoûn ben Râchid. — Marwân ben Aboû Chaḥma.

• Fol. 44 rº. Khalaf ben Moḥammed. — Aboû Sinân Zaid ben Sinân. — Solaimân ben Sabîl (?).

Fol. 44 vº. Aboû Solaimân, père d'Aḥmed ben Aboû Solaïman. — Aboû Aḥmed Moûsâ ben Djarîr. — Aboû Yaḥyâ Ḥammâd ben Yaḥyâ. — 'Abd Allah ben Rabâḥ ben Yazîd El Lakhmy.

Fol. 45 rº. Moḥammed ben Razîn.

Fol. 45 vº. Aboû l Fadhl 'Abbâs Es Sidry. — 'Îsâ ben Moḥammed ben Solaimân ben Aboû l Mohâdjir.

Fol. 46 rº. Aboû Ḥâtim Yaḥyâ ben Khâlid Es Sahmy (?). — Aḥmed ben Yaḥyâ ben Mahrân. — Sa'îd ben Ḥassân El Barnasy (El Bornosy, El Barisy?). — Hâroûn ben El Ḥâsib. — Ḥâmid ben 'Omar. — R'ânim ben Sa'îd. — Ismâ'îl ben Nâfi'.

Fol. 46 vº. Isḥâq ben Ḥolwân. — Cho'aïb ben Rabâḥ. — Moḥammed ben Sa'îd. — Aboû Moḥammed 'Abd Allah ben 'Abd Allah.

Fol. 47 rº. Aboû r Rabî' El Liḥyâny. — Aḥmed ben Moûsâ Eṭ Ṭarsoûsy.

Fol. 48 rº. Tome IV [Ṭabaqât de Moḥammed ben El Ḥârits ben Asad El Khochany].

Fol. 48 vº. Moḥammed ben Saḥnoûn.

Fol. 50 vº. Moḥammed ben Ibrâhîm ben 'Abdoûs et Isḥâq ben Ibrâhîm ben 'Abdoûs. — 'Abd Allah ben Sahl El Forryyâny (?).

Fol. 51 rº. Yaḥyâ ben 'Omar El Andalosy.

Fol. 52 rº. Aboû l 'Abbâs 'Abd Allah ben Aḥmed ben Ṭâlib.

Fol. 53 rº. Mo'attib ben Aboû l Azhar. — Son fils, Aḥmed ben Mo'attib.

Fol. 53 vº. Aboû Dja'far Aḥmed ben Aboû Solaïmân.

Fol. 54 rº. 'Abd Er Raḥmân ben 'Imrân el Molaqqab bi l Warna (l Warqa?).

Fol. 54 v°. Ḥabîb Çâḥib madhâlim Saḥnoûn. — Aboû Sahl Forât ben Moḥammed El ʿAbdy. — ʿÎsâ ben Miskîn.

Fol. 55 v°. Djabala ben Ḥammoûd Eç Çadafy.

Fol. 56 r°. Ḥomaidîs (*sic*) El Qaṭṭân. — ʿAbd El Djabbâr [ben Khalid] Es Sorty.

Fol. 56 v°. Aboû l Aḥwaç [Aḥmed ben ʿAbd Allah] El Motaʿabbid.

Fol. 57 v°. Aboû ʿAyyâch. — Solaimân ben Solaimân, connu sous le nom d'Ibn El Kaḥḥâla. — Saʿîd ben Moḥammed El Ḥaddâd.

Fol. 58 v°. Aboû ʿOtsmân Saʿîd ben Moḥammed.

Fol. 59 r°. Aboû Dâwoûd El ʿAṭṭâr Aḥmed ben Moûsâ ben Djarîr.

Fol. 59 v°. Ibrâhîm ben ʿAttâb El Khawlâny. — Ibrâhîm ben Libda.

Fol. 60 r°. Aḥmed connu sous le nom d'Eç Çawwâf. — Saʿîd ben Isḥâq. — Ibn ʿAlâqa.

Fol. 60 v°. Ḥimâs ben Marwân. — Saʿîd connu sous le nom de Mazr'alla.

Fol. 61 r°. Aboû Khâlid El Ḥâfy (?). — Ez Zawâwy. — Moḥammed ben Zarqoûn ben Aboû Maryam. — Aboû l Ḥasan ʿAly ben Moḥammed ben Zarqoûn, son fils.

Fol. 62 r°. Tome V.

Fol. 62 v°. Moûsâ ben ʿAbd Er Raḥmân Aboû l Aswad, connu sous le nom d'El Qaṭṭân. — Abou Djaʿfar Aḥmed ben Naçr.

Fol. 63 r°. Ḥasan ben El Bannâʾ.

Fol. 64 r°. Ḥamdoûn, connu sous le nom d'Ibn Eṭ Ṭîna. — Aboû l ʿAbbâs ben Baṭriqa (?). — Daḥmân ben Moʿâfâ. — ʿAbd Allah ben El Ḥosaïn, connu sous le nom d'Ibn El ʿAbbâdy.

Fol. 64 v°. Ibn Er Rakhma.

Fol. 65 r°. Aboû l Qâsim Eṭ Ṭoûry. — Aboû Moḥammed ben Ḥakmoûn.

Fol. 65 v°. Ibn Aboû l Walîd El Khaṭib. — Aboû Saʿîd Moḥammed ben Moḥammed ben Saḥnoûn. — Aboû ʿOtsmân El Khawlâny.

Fol. 66. Aboû l R'oçn el R'arâbily.

Fol. 66 v°. Moḥammed ben Bisṭâm. — Aboû Dja'far Aḥmed [ben Aḥmed] ben Ziyâd.

• Fol. 67 r°. Aboû 'Abd Allah El Abrâry (Abzâry?), connu sous le nom d'Edh Dharîr.

Fol. 67 v°. Aboû 'Bakr Moḥammed ben Moḥammed ben El Ṭammâr (?). — Aboû Dja'far Aḥmed ben Moḥammed ben 'Abd Er Raḥmân El Baçry. — Loqmân ben Yoûsof.

Fol. 68 r°. Aḥmed ben Moûsa Et Tammâr. — Aboû Isḥâq Ibn Aboû Ḥafç.

Fol. 68 v°. Aḥmed ben Yazîd. — Aboû 'Abd Allah Moḥammed ben Aboû *Z*âhir. — Aboû l 'Arab Moḥammed ben Aḥmed ben Tamîm. — Aboû 'Abd Allah Moḥammed ben Aboû l Mandhoûr El Andalosy.

Fol. 69 r°. Aboû 'Aly El Mançoury Es Sîrâfy (*sic*). — Mâlik ben 'Isâ El Qafçy.

Fol. 69 v°. Aboû Sa'îd, connu sous le nom d'El Wakîl. — Aboû Bakr, connu sous le nom d'El Wakîl. — Aboû Ḥabîb Naçr En Nosoûry (*sic*). — Aboû Dja'far ben Khairoûn.

Fol. 70 r°. El Kabch. — Ibrâhîm ben El Khachchâb. — Ibn Aboû Samdjân (*sic*).

Fol. 70 v°. 'Abd Allah ben Masroûr, connu sous le nom d'Ibn El Ḥadjdjâm. — Aboû Moḥammed El R'anamy. — Moḥammed ben Masroûr El Bokhâry.

Fol. 71 r° Sâlim ben Ḥimâs ben Marwân. — 'Abd Allah El Barqy. — Moḥammed ben 'Abbâs En Naḥḥâs. — 'Abbâs ben 'Îsâ, connu sous le nom d'El Momsy.

Fol. 71 v°. Rabî' ben Solaïmân El Qaṭṭân. — Des gens de l'Irâq. — Solaïmân ben 'Imrân, surnommé Kharoûfa.

Fol. 74 r°. Tome VI.

Fol. 74 v°. Aboû l 'Abbâs ben 'Abdoûn El Qâdhy.

Fol. 76 r°. — Aboû l 'Abbâs ben Zorzor. — Hichâm ben El 'Irâqy.

Fol. 76 v°. Aboû l Minhâl. — Qâsim ben Aboû l Minhâl. — Ibn 'Omaïr. — Aboû 'Iqâl Ibn Er Ra'nâ.

Fol. 77 r°. Haïtsam, cadi de Tunis — Aboû 'Iqâl ben

Djardjar. — 'Abd Allah ben Hâroûn El Koûfy Es Souràiy (?). — Aḥmed ben Chaïb.

. Fol. 77 v°. Mo'ammar (*sic*). — 'Abd Allah [ben 'Omar] ben El Asadjdj (Achadjdj?). — Aḥmed ben Wahb.

Fol. 78 r°. Moḥammed ben Aswar (Aswad?), connu sous le nom d'Eç Çâdny (Eç Çidny?). — Ibn El Kabr (*sic*). — Aboû 'Amr Maïmoûn.

Fol. 78 v°. Aboû Ḥabîb, connu sous le nom d'Ibn Ḥabîb Es Sidry. — Aboû 'Aly ben Ibn Aboû l Minhâl, neveu du cadi Isḥâq. — Ibn Djîmâl.

Fol. 79 r°. Ibn El Qaṭṭoûya (*sic*). — Aboû l 'Abbâs ben El Qayyâr (Qiyâr). — Moḥammed ben Aḥmed El Fârisy, connu sous le nom d'Es Safîfy (?), — Yaḥyâ ben Moḥammed ben Qâdim. — NOMINATION DES SPÉCULATEURS ET DES CONTROVERSISTES, ORTHODOXES OU NON, PARMI LES SAVANTS D'EL QAÏRAWÂN.

Fol. 79 v°. Moḥammed ben Naçr ben Ḥadhram. — Moḥammed ben Saḥnoûn. — Aboû l 'Abbâs 'Abd Allah ben Aḥmed bed Ṭâlib. — Aboû 'Otsmân Sa'îd ben Moḥammed ben El Ḥaddâd (quatre *madjlis* ou séances dans lesquelles Aboû 'Otsmân discute sur l'Islâm avec Aboû l 'Abbâs El Maḥroûm, frère d'Aboû 'Abd Allah Ech Chî'y eç Çan'âny).

Fol. 87 r°. Moḥammed ben Maḥboûb. — Aboû 'Abd Allah El Maḥally (?) Moḥammed ben 'Aly. — Aboû Ibrâhîm Isḥâq ben No'mân.

Fol. 87 v°. Aboû Bakr ben El 'Amoûry. — Ibn Eç Çabbâ' (Eç Çabbâr', Eç Çaffâ'?). — Ibrâhîm ben Moḥammed Eç Çaby, connu sous le nom d'Ibn Er Radoûn.

Fol. 88 r°. Aboû Dja'far Aḥmed ben Ziyâd.

Fol. 88 v°. Aboû Dja'far Aḥmed ben Moûsâ Et Tammâr. — Aboû l 'Abbâs ben Es Sindy (?). — 'Aly ben Mançoûr. — 'Abd El Mâlik ben Moḥammed Edh Dhabby, connu sous le nom d'Ibn El Birdhawn.

Fol. 89 r°. 'Abbâs ben 'Îsâ El Momsy. — Aboû Ibrâhîm ben Aboû Moslim.

Fol. 89 v°. NOMINATION DES SPÉCULATEURS ET DES CONTRO-

VERSISTES [ORIGINAIRES] DE L'IRÂQ. — Solaïmân ben Aboû 'Açfoûr, connu sous le nom d'El Farrâ. — 'Abd Allah ben El Achadjdj. — El Fazâry.

Fol. 90 r°. El 'Amachâ (*sic*) Aboû Ishâq. — Ibn Ṭafr Aboû l Fadhl. — Moḥammed ben El Kolâ'y. — Moḥammed, surnommé Es Siḥy (Ech Chiḥḥ?).

Fol. 90 v°. El Qamoûdy. — Ibn Aboû Roûḥ, surnommé El Bar'la. — Aḥmed ben Moḥammed, connu sous le nom d'Ibn Chahr. — DES SAVANTS D'EL QAÏRAWÂN QUI SE RENDIRENT EN ORIENT. — Moḥammed ben Ḥayyân. — Aboû Bakr ben El Qamoûdy (cité plus haut). — 'Aly ben Mançoûr Eç Çaffâr (cité plus haut). — 'Abd El Mâlik ben Moḥammed Edh Dhabby, surnommé El Birdhawn (cité plus haut). — Ibn Eç Çaffâ' (cité plus haut).

Fol. 91 r°. Rabî' ben Solaïmân ben Sâlim, connu sous le nom d'Ibn El Kaḥḥâla (cité plus haut.). — DES GENS DE L'IRÂQ. — Qâsim ben Khallâd El Wâsiṭy. — Aboû Rabda ben Khallâd, cousin du précédent. — Dja'far ben Aḥmed ben Wahb. — Aḥmed ben Baḥr. — Isḥâq ben Aboû l Minhâl. — Aḥmed ben Moḥammed ben Chahraïn (*sic*, voir plus haut).

Fol. 91 v°. Aboû 'Abd Allah El Kindy, connu sous le nom d'Ibn El Laqqâṭa. — Ibn Salmân Aboû Bakr. — Moḥammed, connu sous le nom d'Ibn Chahrâm. — Zorâra ben Aḥmed. — DES SAVANTS D'EL QAIRAWÂN QUI ONT ÉTÉ MIS À LA TORTURE PAR ORDRE DU GOUVERNEMENT. — El Bahloûl ben Rachid. — Ibn Aboû l Djawâd.

Fol. 92 r°. Saḥnoûn ben Sa'îd. — Moḥammed ben Saḥnoûn. — Forât ben Moḥammed El 'Idy. — 'Abd Allah ben Aḥmed ben Ṭâlib. — Yaḥyâ ben 'Omar.

Fol. 92 v°. Aḥmed ben Mo'attib. — Ibrâhîm Ed Damany (*sic*). — Aḥmed ben 'Abdoûn El Asady El Qaççâr. — Ibn El Madâïny. — Aboû l Qâsim ben Yahrata (*sic*). — Ḥasan ben El Bannâ. — Moûsâ ben El Qaṭṭân. — Ibrâhîm ben 'Attâb. — Aboû l Qâsim ben El Ṭoûry. — Ibrâhîmb en El Birdhawn. — Aboû l Qâsim Mawlâ Chahryya ET 'Aly Es Sidry.

Fol. 93 r°. Aḥmed ben Ziyâd. — Aḥmed ben Naçr.

Fol 93 v°. Ibn El Labbâd. — Aḥmed ben Moûsâ ET Tammâr, et son frère Moḥammed. — 'Aroûs. — Ibn Mo'attib. — Aboû l Abbâs ben Et Tastoûry. — Aboû Dja'far ben Khaïroûn. — Ibn 'Aly ben Ibn Aboû l Minhâl.

Fol. 94 r°. NOMS DES CADIS D'EL QAÏRAWÂN. — 'Abd Er Raḥmân ben Râfi'. — 'Abd Allah ben El Mor'aïra ben Aboû Borda El Qorachy. — Yazîd ben Eṭ Ṭofaïl الصحني (*sic*). — 'Abd Er Raḥmân ben Ziyâd ben An'am. — Mâti' ben 'Abd Er Raḥmân Er Ro'ainy. — Aboû Karîb 'Abd Er Raḥmân ben Karîb El Baçry. — 'Abd Allah ben Farroûkh. — 'Abd Allah ben 'Omar ben R'ânim Er Ro'aïny. — Asad ben El Forât *en même temps qu'*Aboû Moḥriz. — Aḥmed ben Aboû Moḥriz.

Fol. 94 v°. Ibn Aboû l Djawâd. — Saḥnoûn ben Sa'îd. — Solaïmân ben 'Imrân, surnommé Kharoûfa. — 'Abd Allah ben Ṭâlib. — Ibrâhîm ben Aḥmed. — Aboûl 'Abbâs Moḥammed ben 'Abdoûn ben Aboû Tsawr.

Fol. 95 r°. 'Abd Allah ben Hâroûn Es Soûdâny (*sic*). — 'Îsâ ben Miskîn. — Eç Çadaqy (*sic*) Moḥammed ben Aswad. — Ḥimâs (Khammâs sic) ben Marwân. — Ibn Djîmâl. — Ibrâhîm ben El Khachchâb. — Moḥammed ben 'Omar El Moroûry (El Marwazy ?). — Moḥammed ben El Maḥfoûdh. — Isḥâq ben Aboû l Minhâl. — Moḥammed ben 'Imrân. — Isḥâq ben Aboû l Minhâl (une seconde fois). — Aḥmed ben Baḥr.

Fol. 95 v°. Blanc.

Fol. 96 r°. Tome VII (par Aboû l 'Arab Moḥammed ben Aḥmed ben Tamîm Et Tamîmy).

Fol. 96 v°. SAVANTS DE TUNIS.

Fol. 98 r°. Khâlid ben Aboû 'Imrân Et Todjiby.

Fol. 98 v°. 'Amr ben Râchid El Kinâny. — Ibn Aboû Karîma.

Fol. 99 r°. Aboû Karîb El Baçry (El Miçry ?).

Fol. 100 r°. 'Aly ben Ziyâd.

Fol. 101 v°. Aboû Mas'oûd ben Achras. — 'Abbâs ben El Walîd El Fârisy.

Fol. 102 r°. Hichâm ben El Khalîl.

Fol. 102 v°. Zaïd ben Bichr.

TRADITIONS ARABES
AU PAYS DE MOAB,

PAR

M. CLERMONT-GANNEAU.

Le P. Jaussen a entrepris depuis quelque temps et poursuit avec un zèle louable d'intéressantes études sur le folk-lore des Arabes, tant nomades que sédentaires, de la Balqâ, l'ancien pays de Moab. Me sera-t-il permis de rappeler à ce propos que ce nom même de la *Balqâ*, بلقاء, comme je l'ai montré il y a bien des années[1], nous offre un des exemples les plus frappants de la continuité et de la haute antiquité de la tradition arabe locale? Il représente en effet, par choroprosopopée, celui du fameux *Balaq* biblique, בלק, l'un des anciens rois de Moab. Rien donc d'étonnant si les habitants de cette région, qui ont si fidèlement gardé ce nom révélateur, ont gardé en même temps mainte survivance d'un passé dont ils sont en grande partie les héritiers ethniques.

Le P. Jaussen s'occupe spécialement cette fois[2] de leurs curieuses croyances et pratiques relatives à la

[1] *Revue archéologique*, 1877, p. 193-199 : *Gomorrhe, Ségor et les filles de Lot.*

[2] *Revue Biblique*, 1906, p. 574-582.

pluie. Il a noté avec beaucoup de soin les diverses appellations sous lesquelles, dans la Balqâ, on désigne les pluies, selon les époques de l'année où elles tombent assez régulièrement. Mais il ne semble pas s'être aperçu que presque toutes ces appellations sont d'origine astronomique et ont des significations beaucoup plus précises que celles qu'il essaie de tirer de divers rapprochements philologiques vagues et contestables. C'est ce qui me paraît clairement ressortir des exemples suivants :

El-matar eth-theriâoui, traduit par « la pluie abondante », est en réalité la pluie des *Pléiades* (الثريّا, *Eth-Thouraiyâ*).

سعد الذكج, nom transcrit et traduit d'une façon quelque peu surprenante par « le secours de la peste », n'est autre que سعد الذابح, *Sa'd edh-dhâbeḥ*, nom des deux étoiles brillantes sur la corne gauche du Capricorne.

La pluie dite *el-djauzah* n'a rien à voir avec le mot جوزة *djauza* « coup à boire » du proverbe cité d'après le *Lisân*. Ce nom nous cache celui, soit des *Gémeaux*, soit d'*Orion* (الجوزاء, *El-Djauzâ*).

La pluie de *ech-cha'râ*, c'est tout simplement la pluie de *Sirius* ou du *Chien* (شعرى, *Chi'râ*).

La pluie de *es-semâk* (prononcé à la bédouine *semach*, ou mieux *sémâtch*), c'est la pluie, soit des *Poissons* (*Es-Séméké*), soit plutôt de l'*Épi* ou bien d'*Arcturus* (السماك الرامح, *Es-Sémâk er-raméḥ*).

Je ne me charge pas de rechercher jusqu'à quel

point ces dénominations, dont l'identité absolue est elle-même sujette à caution, mais dont la nature astronomique n'est pas niable, correspondent aux aspects réels du ciel étoilé selon les divers moments de l'année. Il est possible qu'elles aient été conservées ou acquises par simple tradition. Nos Bédouins actuels ne doivent guère se livrer aux observations astronomiques, si rudimentaires soient-elles[1], que ces noms supposent à l'origine. Ils ont pu oublier celles-ci, peut-être même embrouiller les données sur lesquelles elles reposaient; et c'est pourquoi, en ayant perdu eux-mêmes la trace, ils n'ont pas su mettre le P. Jaussen sur la bonne voie étymologique.

Cette oblitération même ne rend que plus inté-

[1] Je crois toutefois me rappeler, en consultant des souvenirs déjà bien lointains, que les Bédouins, ou du moins certains d'entre eux, savent encore distinguer et dénommer quelques étoiles ou groupes d'étoiles. Pour les fellahs cis-jordaniens, la chose est hors de doute: cf. la liste relevée par M. Baldensperger (*Pal. Expl. F. Quart. Stat.*, 1893, p. 311). Seulement quelques erreurs se sont glissées dans cette liste, d'ailleurs fort instructive. Par exemple, le nom de la Voie Lactée : تريك الضبانه *tareek i-tubânet*, doit être corrigé en طريق التبانة *tariq et-tubbânè* «le chemin des marchands de paille». Ce curieux nom, équivalent littéral de celui que les Persans donnent à la Voie Lactée : *rehi keh-kechân*, provient d'une vieille légende très répandue dans tout l'Orient (cf. syriaque, hébreu post-biblique, turc, arménien, etc.), qui a son écho même en Occident (*Mehlweg*, *Mühlenweg*).

Je note dans cette même liste le nom de *Hareef el Thuraiyah*, حريف الثريا, donné par les fellahs au Cocher (?). Le premier mot aurait-il quelque rapport avec celui de la pluie de *el-'arif* (العريف) qui, dans l'exposé du P. Jaussen, précède la pluie *Eth-therayâni* (= des Pléiades)? On sait que, dans certains dialectes bédouins et fellahs, le *ha* et le *'ain* sont susceptibles de s'échanger.

ressant le fait que je signale. Elle nous montre, en effet, que cette conception est proprement une survivance, nous reportant à une époque et dans un milieu plus anciens. Je ferai remarquer, à l'appui de cette conclusion, que quelques-uns de ces astérismes (par exemple les Pléiades et Sirius), étaient, et cela sous les mêmes noms qu'ils portent encore aujourd'hui, l'objet d'un culte chez les Arabes antéislamiques[1]. D'ailleurs nous savons, par des renseignements formels, que ces Arabes, adonnés aux croyances dites sabéennes, attachaient une importance particulière à la position de certaines étoiles, comme annonçant les époques des pluies. Témoin, par exemple, le passage d'Aboul-Féda[2] :

> Ils attribuaient aux coïncidences d'étoiles (*anouâ*) des mansions (*menâzil*) la même influence que celle attribuée aux planètes par les astrologues, y subordonnant tous leurs actes et disant : *notre pluie dépend du lever ou du coucher de telle ou telle étoile* (مطرنا بنوء كذا)[3].

Cette préoccupation spéciale s'explique sans peine, car la pluie a toujours été et est encore la grande affaire des nomades du désert. C'est d'elle que dépend leur vie même.

C'est au même ordre d'idées que doit, je pense, se rapporter la notion des « jours de la vieille », notion

[1] Cf. entre autres Krehl, *Ueber die Religion der vorisl. Araber*, p. 24, 25.

[2] *Hist. anteisl.*, éd. Fleischer, p. 180.

[3] Cette idée est tellement entrée dans l'esprit populaire que ce mot نوء a fini par se fixer au sens de « orage » qu'il a couramment en arabe vulgaire.

qu'on retrouve, d'ailleurs, appliquée à une autre période de l'année, chez plusieurs peuples du bassin de la Méditerranée. La « vieille » (*El-ʿAdjoûz*), c'est l'année touchant à sa fin. Dans la singulière légende rapportée par le P. Jaussen, où le mois de Chebât demande au mois de Edâr de lui prêter *trois jours* « pour aller chercher la pluie », il y a une allusion évidente aux vingt-huit jours de Février (*Chebât*) suivis des trente et un jours de Mars (*Edâr*), mois de l'équinoxe vernal où commençait l'année solaire des anciens Arabes (31 — 28 = 3). Elle implique l'usage du calendrier julien et semble s'être formée dans un milieu chrétien. Je crois bien, du reste, l'avoir déjà rencontrée ailleurs, mais sans pouvoir pour le moment préciser autrement cette réminiscence.

Pour provoquer la chute de la pluie, les femmes bédouines fabriquent à l'aide de deux bâtons en croix une sorte de mannequin, qu'elles habillent de riches vêtements de femme, et promènent processionnellement avec accompagnement de chansons appropriées; le tout se termine par des sacrifices sanglants qui marquent bien le caractère religieux de la cérémonie et partant le caractère divin de l'effigie qui en est l'objet.

Le P. Jaussen donne le texte arabe d'une de ces chansons. Celui-ci ne manque pas d'intérêt; mais il en aurait davantage s'il était accompagné d'une notation phonétique. Dans les vers cités[1], si l'on peut appeler

[1] « Elle est partie, la mère de la pluie, pour amener les *zélâzel*; quand elle revient, les semences sont hautes comme les *sénâsel*. »

cela des vers, je soupçonne *zélâzel* et *sénâsel* d'être deux altérations divergentes ($s = z$ et $l = n$), d'origine vulgaire, d'un même mot sur lequel on joue, le mot *sélâsel*, pluriel de *selsélé*, qui a les deux acceptions, parfaitement en situation ici : 1° zigzag de l'éclair; 2° réseau des petits murs séparant les champs. Ces acceptions dérivent, par une évolution sémantique facile à saisir, du sens primitif de سلسلة, plur. سلاسل, « chaîne ».

La prononciation du *qâf* = *dj* dans la phonétique bédouine, prononciation sur laquelle insiste le P. Jausseni[1], n'est pas un fait nouveau. Elle a été observée et signalée il y a longtemps; cf. les remarques que j'ai faites à ce sujet dans mes *Archaeolog. Researches*, t. II, p. 33, et aussi celles que j'ai consignées dans la *Revue critique* (22 juillet 1876, p. 51) sur la *quintuple* prononciation dont cette lettre est susceptible dans les divers dialectes arabes (*q*, *g*, *dj*, *k*, ʾ [*hamza*]). Si l'on y ajoute les équivalences dûment constatées par l'épigraphie : ק = ע = צ (= ض), à un stade plus ancien des langues sémitiques (branche araméenne), on voit que cette lettre est celle qui représente les plus grandes variations, puisque, tout compte fait, elle correspond, ou a correspondu à 8 articulations ou signes différents.

On donne à ce mannequin habillé en femme le nom de *Oumm el-Gheîth* « la mère de la pluie », ou encore, paraît-il, de نصف عروس. Ce dernier nom

[1] A propos de يدعق = يدعج « coule à pleins bords » (en ravinant les berges).

est bizarre, s'il a réellement, comme le dit le P. Jaussen, la signification de « moitié de fiancée ». Je me demande si le premier mot ne devrait pas être plutôt rattaché à certaines acceptions de la racine نصف (IIe, V^{e} et VIIIe formes) concernant la prise de voile de la jeune fille nubile. Ce voile s'appelle نصيف. Ne serait-ce pas ce mot même qui a été perçu et transcrit نصف? Le sens serait alors « voile de fiancée ». Ce sens, en soi plus compréhensible, serait d'autant mieux en situation que, de la description, un peu flottante il est vrai, du P. Jaussen, il semble résulter que c'est au moment où on la recouvre d'un « grand voile blanc », qu'on donne ce nom à la « fiancée »[1] en effigie, « parce que, disent les Bédouins, elle en porte les habits ».

La structure tout à fait élémentaire de ce mannequin rituel, affublé d'un costume féminin, pourrait faire songer à cette maquette informe où l'on a souvent proposé de reconnaître l'image primitive de la déesse Tanit, la Caelestis carthaginoise. Or, en cette dernière qualité, Tanit devait être, elle aussi, la maî-

[1] Le P. Jaussen fait à ce propos bonne justice du prétendu nom *'Aroûs Allah*, « la fiancée d'*Allah* », qui serait donné à cette effigie sacrée, et autour duquel certains exégètes aventureux ont mené grand bruit. C'est Curtiss qui a mis en circulation ce renseignement absolument fantaisiste, dans l'ouvrage un peu surfait (*Ursemitische Religion*, p. 119), où il n'a fait que suivre une voie ouverte autrefois par moi (*La Palestine inconnue*, 1876), mais sans avoir une préparation suffisante, et en négligeant trop souvent les précautions que j'avais expressément recommandées à ceux qui voudraient m'y suivre.

tresse de la pluie[1]. Avec un peu de bonne volonté, on pourrait y voir une carcasse du même genre, drapée dans le voile sacré. Mais je n'insiste pas sur ces analogies lointaines, d'autant moins que nous sommes encore très insuffisamment renseignés sur la signification réelle du dit symbole punique.

Un rapprochement plus topique pourrait être fait avec une édifiante tradition[2] que les vieux auteurs arabes nous ont conservée à propos de l'idole du dieu Hobal, adorée avant l'Islamisme justement dans notre pays de la Balqâ. ʿAmr, fils de Lohayi, roi du Hedjâz et maître de La Mecque vers le IIIe siècle de notre ère, ayant eu, au cours d'un voyage dans la Balqâ, l'occasion de voir le culte que les habitants rendaient à leurs idoles, les interrogea à ce sujet. Ils lui répondirent que ces idoles étaient celles de leurs dieux, faites à l'image des corps célestes et des formes humaines, et qu'ils les invoquaient avec un succès infaillible pour en obtenir l'assistance et *la pluie*. Sur la prière de ʿAmr, très désireux de s'assurer pareil avantage, ils lui donnèrent l'idole du dieu Hobal[3]. ʿAmr l'installa dans le sanctuaire de la Kaʿaba

[1] «Ista ipsa Virgo Caelestis pluviarum pollicitatrix.» (TERTULLIEN, *Apolog.*, 23.)

[2] On en trouvera le résumé, avec références aux sources, dans FREYTAG, *Einleitung in das Studium der Arab. Spr.*, p. 342-344; cf. aussi KREHL, *op. cit.*, p. 27, et particulièrement la relation d'Aboul-Fédâ (*op. cit.*, p. 136), d'après Chahrestâni.

[3] Des auteurs arabes nous ont laissé de curieuses descriptions de cette idole en pierre rouge, à laquelle il manquait un bras, quelque vieille statue anthropomorphe, d'exécution hellénique probablement. Les païens de la Balqâ ont dû céder à bon compte ce

où elle demeura jusqu'à l'Islam, aux côtés de deux autres idoles, celle de Asâf ou Isâf et celle de Nâïla, rapportées peut-être de la même région[1], comme celle de Manât.

On voit par là que la *Oumm el-Gheïth*, « la mère de la pluie » des populations actuelles de la Balqâ, a de qui tenir. Héritière d'une des prérogatives les plus spécifiques de Hobal et consorts, elle nous a peut-être conservé en partie, dans les pratiques populaires dont elle est encore aujourd'hui l'objet, quelques-uns des rites antiques et solennels, selon lesquels on invoquait jadis ces tout puissants dispensateurs de la pluie, source de l'abondance et de la prospérité.

dieu d'occasion, que sa mutilation même avait peut-être fait mettre au rancart.

[1] Ces transferts de divinités, c'est-à-dire de leurs simulacres, d'un pays à l'autre étaient chose fréquente dans l'antiquité. Pour m'en tenir à la région qui nous occupe, je me bornerai à rappeler l'instructive inscription grecque de Odrouh (*Rec. d'Arch. orient.*, IV, 114), où il est question de dieux amenés de l'étranger à Pétra (*θεοῖς τοῖς καταγομένοις ἐξ γαίης ἀλλοδαπῆς ἐνθα εἰς Πέτραν*). Or, cette inscription peut parfaitement être, à peu de chose près, contemporaine de l'importateur d'idoles, le Mecquois 'Amr, fils de Lohayi.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

NOTES DE LEXICOGRAPHIE HÉBRAÏQUE.

I. Les deux termes d'agriculture : יַעַר et כַּרְמֶל.

Le mot hébreu יער est traduit par tous les lexicographes, commentateurs et traducteurs modernes que j'ai consultés par *forêt, bois*, ou autres mots analogues, et le mot כרמל par *plantation d'arbres, verger, jardin*. Un examen attentif des textes bibliques me fait croire que ces traductions doivent être rectifiées. Le mot *karmel* ne signifie jamais, dans la Bible, *jardin* ou *verger*, mais bien *champs cultivés* (en céréales), et inversement *ya'ar*, qui désigne un terrain planté d'arbres quelconques, et qui désigne souvent, en fait, un *bois*, une *forêt*, s'emploie aussi dans des cas assez nombreux (au moins six), pour désigner une *plantation d'arbres fruitiers*, un *verger*, de sorte que, dans ces cas, la traduction courante *forêt, bois*, est fautive La simple comparaison des textes, traduits en donnant aux mots en question la nuance que j'estime exacte, fera, je l'espère, la lumière sur ces deux points de lexicographie hébraïque.

Examinons d'abord les textes qui, opposant *ya'ar* à *karmel*, nous renseigneront à la fois sur le sens des deux mots.

Isaïe, x, 18-19, décrivant la ruine des campagnes d'Assur, dit :

Et la gloire de ses *vergers* et de ses *champs*
sera ruinée de fond en comble...
Les arbres qui resteront des *vergers* seront en petit nombre;
un enfant pourra les compter[1].

[1] Pour les textes d'Isaïe, j'ai utilisé la remarquable traduction du

Les terrains cultivés se divisent naturellement en deux catégories : les terrains plantés d'arbres et les champs ensemencés. C'est la division que nous avons ici. Étant donné qu'il s'agit de l'Assyrie, le *ya'ar* pourrait bien, comme dans *Is.*, XXI, 13[1], désigner surtout les palmeraies. Le mot *karmel* désigne, au contraire, les champs de céréales.

Dans *Is.*, XXXII, 15, nous voyons le *ya'ar* opposé au *karmel*, et celui-ci au מדבר. Le prophète dit les changements merveilleux que Dieu produira dans le pays de Juda :

Jusqu'à ce que sur nous soit répandu
l'esprit d'en haut;
Et alors, la steppe se changera en *champs* (de céréales)
et les champs en *vergers*.

Comme il s'agit d'une bénédiction, il faut nécessairement admettre que le *ya'ar* l'emporte sur le *karmel*, comme le *karmel* l'emporte sur la steppe, laquelle peut tout au plus servir de pâturage. *Ya'ar* ne peut donc pas désigner ici une forêt. Au contraire le sens de *verger* est excellent : un verger rapporte plus, en effet, qu'un terrain planté en céréales. D'après L. ANDERLIND (*Zeitschrift d. deutsch. Pal. Vereins*, IX, 54), en 1884, à une heure environ de Damas, le *feddan* de terre planté en *mischmisch* (abricotiers) valait environ 1460 marks, le *feddan* planté en oliviers, 2190 marks, tandis que le terrain sans arbres coûtait seulement 730 marks.

Le passage analogue *Is.*, XXIX, 17, où il s'agit également de bénédictions pour le pays de Juda, porte לבנון au lieu de מדבר.

Oui, encore un peu de temps,
et le Liban sera changé en *champs* (de céréales),
et les champs en *vergers*.

Père A. Condamin : *Le Livre d'Isaïe*, traduction critique avec notes et commentaires. Paris (Lecoffre), 1905.

[1] Dans cet «oracle sur l'Arabie», Isaïe semble bien entendre par *ya'ar* les oasis du désert, lesquelles sont, on le sait, plantées principalement de palmiers. Je traduirais donc : «Dans une palmeraie, au milieu du désert, passez la nuit, caravanes de Dédan.»

Comme il s'agit de Juda, le Liban ne peut pas, ici, désigner la grande chaîne de montagnes qui, au Sud, commence à la hauteur de Tyr[1]. L'auteur vise sans doute les montagnes de Juda qui fournissaient des pâturages aux troupeaux. Nous avons donc ici la même progression que dans *Is.*, XXIX, 17: pâturages, champs de céréales, vergers.

Michée, VII, 14, prie pour que le peuple, figuré par un troupeau, paisse les pâturages d'autrefois. L'allégorie, comme il arrive souvent, n'est pas poussée avec une logique parfaite, et le poète emploie des mots qui conviennent à un peuple, mais non à un troupeau : tels sont les mots *ya'ar* et *karmel:*

Pais ton peuple avec ton sceptre, le troupeau ton héritage;
'qu'ils' habitent[2], indépendants[3], dans les *vergers* et dans les *champs;*
qu'ils paissent en Basan et en Galaad comme aux jours d'autrefois.

Dans II *Rois*, XIX, 23 (= *Is.*, XXXVII, 24), le genitif יער כרמלו, quel que soit le sens que l'on donne à chacun des deux mots, est étrange. Je croirais volontiers qu'il faut lire : יערו וכרמלו, exactement comme *Is.*, X, 18 : «ses *vergers* et ses *champs*».

Voici maintenant des textes concernant le seul mot *karmel :*

Is., XVI, 10. — Le prophète prédit un désastre pour Moab;

[1] לבנון désigne encore les montagnes de Chanaan, probablement envisagées aussi comme pâturages dans les passages suivants : *Is.*, XXXIII, 9 (avec Saron, Basan, Carmel); XXXV, 2 (avec Carmel et Saron); *Nah.*, I, 4 (avec Basan et Carmel). *Is.*, XL, 16 attribue au Liban à la fois des forêts et des pâturages.

[2] Je lis ישכנו au futur impératif, comme ירעו. Toute la phrase, en effet, est une prière.

[3] בדד ou לבדד ne signifie pas *en sécurité*, comme on traduit ordinairement, mais bien *en isolement*, c'est-à-dire, quand il s'agit d'un peuple, *en isolement* par rapport aux nations voisines, *en indépendance*. Tel est le sens dans *Deut.*, XXXIII, 28 (Israël), *Nombres*, XXIII, 9 (Israel), *Ps.* IV, 9 (Israël), *Jér.*, XLIX, 31 (le peuple de Cédar vivant dans le désert).

il pleure (v. 9) sur la moisson (קיץ) et sur la vendange[1], et il ajoute :

> 10. Plus de joie, plus d'allégresse dans les *champs;*
> dans les *vignes*, plus de chants, plus de cris joyeux.

Le *karmel* répond évidemment à קיץ (moisson d'été : orge, blé) et les vignes à la vendange.

Dans le passage parallèle de la prophétie contre Moab (*Jér.*, XLVIII, 33), *karmel* a naturellement ce même sens de *champs* (de céréales).

Nous trouvons encore l'opposition entre le *karmel* et les vignobles dans II *Chr.*, XXVI, 10 : «(Ozias) bâtit des tours dans le désert et il creusa beaucoup de citernes, parce qu'il avait de nombreux troupeaux dans la Sheféla et dans le Mishor, des laboureurs et des vignerons dans les montagnes et dans les *champs.*» La disposition des mots, dans le dernier membre de phrase, est celle de la figure dite *chiasmus*, fréquente en hébreu; les deux termes extrêmes vont ensemble (laboureurs et champs), et les deux du milieu ensemble (vignerons et montagnes). L'opposition entre *karmel* et montagnes est justifiée par le fait qu'en Palestine, les plaines sont plutôt cultivées en céréales, tandis que les vignes sont plantées de préférence sur les hauteurs. Voici à titre de curiosité comment *karmel*, dans ce texte, est rendu par les trois dictionnaires les plus autorisés : SIEGFRIED-STADE (1893) : Weinberg; GESENIUS-BUHL[13] (1899) : le mont Carmel; GESENIUS-BROWN (1897) : garden-land.

Jér., IV, 26 :

> Je regardai, et voici que les *champs* (cultivés) étaient une steppe (מדבר).

C'est, on le voit, l'inverse du texte d'*Is.*, XXXII, 15 : «et la steppe sera changée en *champs* (de céréales)».

[1] Je lis, avec LXX (*τρυγητός*), בציר, comme dans le passage parallèle, *Jér.*, XLVIII, 32.

La même opposition entre le *karmel* et le désert se retrouve dans *Jér.*, II, 7 :

> Je vous ai fait entrer dans une *terre de céréales*, pour que vous en mangiez les bons produits.

ארץ הכרמל forme antithèse au « désert, terre qu'on ne peut ensemencer » du v. 2.

Il ressort assez clairement, semble-t-il, de l'ensemble de ces textes que *karmel* désigne un terrain cultivé en céréales : il s'oppose soit au désert (steppe, lande, מדבר) qui n'est pas cultivé et ne peut servir que de pâturage, soit aux terrains plantés d'arbres fruitiers (יער)[1], soit aux vignes (כרם).

Dans trois textes qu'il nous reste à examiner, *karmel* a une signification notablement différente, mais qui dérive néanmoins de la première.

On lit dans II *Rois*, IV, 42, qu'un homme de Baal-Shalisha apporta à Élisée « du pain de prémices ; vingt pains d'orge et du *karmel* ». Ce *karmel* est evidemment du grain, mais le mot n'a-t-il pas une nuance spéciale qui le différencie de דגן ? Il est remarquable que dans ce texte, ainsi que dans les deux autres (*Lév.*, II, 14 ; XXIII, 14), il s'agit des premieres céréales de l'année, des בכורים. On est donc amené à penser que *karmel* désigne le grain nouveau, celui qui vient directement des champs. Et, de fait, saint Jérôme traduit II *Rois*, IV, 42 : *frumentum novum*. Les Septante (*Lév.*, XXIII, 14) ont νέα, qui suggere la même idée. Cette nuance a été admise par GESENIUS (*Thesaurus*, s. v. כרמל) et à sa suite par plusieurs auteurs modernes. Mais, comme ils donnent à *karmel* le sens premier de *jardin*, ils pensent à un blé *précoce* qu'on aurait cultivé en jardin !

Une remarque, en finissant, sur le nom propre *Carmel*. Si la chaine du Carmel a ete ainsi nommée, ne serait-ce pas

[1] De nos jours, les plantations les plus considérables d'arbres fruitiers, en Palestine et en Syrie, sont les plantations de figuiers, d'oliviers et d'abricotiers (cf. *Z. D. P. V.*, IV, 81).

parce qu'elle borde deux plaines particulièrement riches en céréales, ou même parce qu'elle était elle-même cultivée, partiellement du moins, en céréales? TRISTRAM (*Natural history of the Bible*[8], p. 490) rapporte qu'on a trouvé des silos sur le Carmel. Certains textes bibliques semblent indiquer que le Carmel offrait aussi de bons pâturages, par ex. : *Jér.*, L, 19; *Amos*, I, 2. Par contre, aucun texte n'appuie l'idée, fort répandue cependant, que le Carmel était couvert de forêts à l'époque biblique[1].

II. L'EXPRESSION נָשָׂא רֹאשׁ dans *Gen.*, XL, 13, 19, 20, et dans *Jér.*, LII, 31 (= II *Rois*, XXV, 27).

L'expression נשא ראש a deux sens bien usuels. Elle peut signifier *relever la tête*, c'est-à-dire *aller la tête haute*, *être fier*, comme en français. Tel est le sens dans *Jug.*, VIII, 28; *Zach.*, II, 4; *Job.*, X, 15; *Ps.* LXXXIII, 3. Un autre sens fréquent aussi est *faire la somme* d'individus ou d'objets, par exemple : *Ex.*, XXX, 12; *Nombres*, I, 2, 49; IV, 2, etc. Dans ce second cas, ראש a le sens de *total*, de *somme*, sens qui se retrouve encore *Lév.*, V, 24; *Nombres*, V, 7; *Ps.* CXIX, 160. Ce sont là les deux sens admis communément par les modernes. Suffisent-ils pour expliquer les textes de la Genèse et de Jérémie indiqués ci-dessus? Je ne le crois pas.

Examinons d'abord les textes de la Genèse. L'expression revenant quatre fois dans trois passages voisins de la même histoire, il serait invraisemblable qu'elle n'eût pas dans les

[1] *Amos*, IX, 3, lui-même, ne prouve rien en ce sens :

Iraient-ils se cacher (jusqu')au sommet du Carmel,
Je les y chercherais et les y prendrais;
Voudraient-ils se dérober à mes yeux (jusqu')au fond de la mer,
Je commanderais au Serpent de les mordre.

Le parallélisme avec le *fond de la mer* montre que le prophète considère le *sommet du Carmel* comme un lieu très éloigné, mais rien n'indique des forêts ou des grottes.

quatre cas la même signification. Le texte massorétique du verset 19 semble ajouter un troisième sens : « Pharaon lèvera ta tête *de dessus toi.* » Cette phraséologie bizarre signifierait que Pharaon décapitera le malheureux panetier avant de le pendre. Mais le mot מעליך est un ajoutage fautif, très probablement une dittographie verticale[1], amenée par le dernier mot du verset, מעליך. Voyons maintenant si le sens donné à נשא ראש par la plupart des auteurs modernes, à savoir *relever la tête*, c'est-à-dire, d'après eux, *rétablir dans les honneurs*, est acceptable. Il semble bien que non, puisqu'au verset 20, l'expression est appliquée à la fois au chef des panetiers, lequel est condamné à être pendu, et au chef des échansons, qui, lui, est rétabli dans sa dignité. D'autre part le sens *faire le total* semble, à première vue, absolument inutilisable. Et cependant c'est une nuance dérivée de ce dernier sens qu'ont admise le *Targum*, la *Pešiṭṭa*, l'*Arabe* et aussi les LXX, en traduisant par *se souvenir*. La traduction *se souvenir* donne dans les quatre cas un sens très convenable[2]. Je crois cependant que la nuance est légèrement différente et que נשא ראש signifie exactement *remarquer l'absence de quelqu'un*. Je traduis donc :

v. 13. Dans trois jours Pharaon *remarquera ton absence* et il te rétablira dans ton office.

19. Dans trois jours Pharaon *remarquera ton absence* '. . .' et il te fera suspendre au gibet.

20. Or, le troisième jour, ... Pharaon fit un festin à tous ses serviteurs et il *remarqua l'absence* du chef des échansons, et il *remarqua l'absence* du chef des panetiers parmi ses serviteurs. 21. Et il rétablit le chef des échansons dans son office. . . . 22. Et il fit suspendre le chef des panetiers.

[1] L'explication est due à M. Mayer-Lambert (*Revue des Études Juives*, t. XXXIII, p. 305 [1896]).

[2] M. Mayer-Lambert, dans l'article indiqué, traduit : « Dans trois jours Pharaon *lèvera ta tête*, c'est-à-dire te recensera, pensera à toi (cf. *Éz.*, xxx, 12), et te rétablira dans tes fonctions. » Il n'explique pas comment le sens *recenser*, *penser à*, peut venir du sens *lever la tête*,

Comment l'expression נשא ראש *prendre la somme*, c'est-à-dire *faire le total*, *faire le compte*, a-t-elle pu donner le sens *remarquer l'absence de?* Par un processus sémantique analogue à celui du verbe פקד dont le sens premier est *inspecter*, *faire la revue de*, *faire le compte de*, d'où *constater*, *remarquer l'absence de quelqu'un*, et au *Nif'al* : *se trouver absent ou manquant*. De même pour נשא ראש : le résultat du *compte fait* est de *constater* les personnes absentes ou les objets manquants.

Dans *Jér.*, LII, 31, ainsi que dans le texte parallèle (mutilé) II *Rois*, XXV, 27, נשא ראש a également le sens *remarquer l'absence de*. Il est remarquable que la situation décrite est très analogue à celle de *Gen.*, XL, 13 et suiv. De même que Pharaon, dans un festin donné à ses serviteurs le jour anniversaire de sa naissance, remarque l'absence des deux prisonniers; ainsi Evil Merodach, au début de son règne, remarque l'absence de Joachim, roi de Juda, dans le groupe des rois qui composent sa cour. Je traduis donc : « 31. Evil Merodach . . . *remarqua l'absence* de Joachim, roi de Juda, et il le fit sortir de sa prison; 32, et il lui parla avec bonté, et il mit son trône au-dessus des rois qui étaient avec lui à Babylone. »

Dans le texte parallèle (II *Rois*, XXV, 27), il faut nécessairement rétablir les mots ויצא אתו.

Paul JOÜON.

BIBLIOGRAPHIE.

The Treatise of DIONYSIUS BAR SALIBHI *against the Jews* : Part I, the syriac text edited from a mesopotamian ms. by J. DE ZWAAN. Leyde, Brill, 1906, in-8°, p. IV et 56.

Denys bar Salibi est l'écrivain jacobite le plus fécond du XIIe siècle. On compte parmi ses principaux ouvrages un gros volume qu'il composa contre les hérésies et qui se trouve en partie au Vatican, à la Bibliothèque nationale et à la Bod-

léienne. M. J. de Zwaan vient d'éditer le texte syriaque du traité contre les Juifs qui fait suite au traité contre les Arabes, en utilisant un seul manuscrit fautif, actuellement en la possession de M. Rendel Harris. L'éditeur se propose d'ajouter prochainement, dans un second volume, une traduction anglaise avec des notes, des index, une préface et une introduction écrite par M. Rendel Harris.

Le traité contre les Juifs a été rédigé en 1166, année dans laquelle Bar Salibi fut élevé au siège d'Amid par Michel le Grand qui venait d'être élu patriarche d'Antioche. En 1154, Bar Salibi avait été fait évêque de Marasch par le patriarche Athanase VIII; il mourut en 1171. La date de 1166 pour cet écrit est indiquée à la page 52, ligne 6 : «Depuis Anastase, qui régna en l'année 801 (490 de J.-C.), jusqu'à nos jours, 676 ans.» Une note marginale ajoute : «Bar Salibi devint évêque en 1466 (1155-1154 de notre ère : ܐܬܟܗ ܠܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ ܘܡܫܡܫ, ajouter : ܘܫܡܫ omis par le copiste); il mourut en l'année 1483 des Grecs (sous entendre ܐܬܟܗ devant ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ et corriger ܩ̈ܘܡ en ܫܢܝ; à la ligne suivante, corriger ܡܥ̈ܪܒܐ en ܡܥܪ̈ܒܐ).

Ce traité est divisé en neuf chapitres. Le premier chapitre est consacré aux sectes juives et à la dispersion définitive des Juifs, qui suivit la passion du Christ. Dans les huit autres chapitres, l'auteur démontre, au moyen de témoignages tirés de l'Ancien Testament, l'erreur des Juifs qui ne confessent pas la vérité de la doctrine chrétienne. Il ne présente guère d'arguments nouveaux, mais il fait œuvre d'un théologien intelligent et érudit; il résume des travaux antérieurs, pour la plupart perdus; nous avons remarqué en particulier ses dissertations sur les prophéties de Daniel et sur la date de la naissance et de la passion du Christ.

L'éditeur a corrigé quelques-unes des mauvaises leçons de son manuscrit, mais il en a laissé passer d'autres. Des fautes d'impression, peu de précision dans la ponctuation (les deux points du pluriel et le point du féminin manquent souvent), sont des signes d'une inexpérience très excusable chez un

jeune orientaliste qui débute en syriaque par cette publication. Le texte se lit facilement et il est inutile de relever les fautes qui sautent aux yeux; nous nous bornerons à quelques observations, qui pourront servir pour la traduction que M. de Zwaan se propose de donner :

P. 2, l. 8 : ܡܩܕܫ̈ܐ ne doit pas porter les points du pluriel, il s'agit du *Temple;* l. 11, lire ܠܐܬ̈ܘܡ; l. ult., ajouter la négation ܠܐ devant ܢܗܘܐ. — P. 3, l. 6, ajouter ܡܕܡ après ܐܠܐ. — P. 4, l. 1, lire ܐܠܐ au lieu de ܐܢܘܢ. — P. 7, l. 8, lire ܠܐ ܙܟܝ̈ܬܐ; l. 9 et note 1 : ܚܕܝܢ et non ܚܪܝܢ. — P. 8, l. ult. : ܐܦܠܐ et non ܐܦܠ. — P. 14, note 1, la note est fausse et le texte est exact : « Ce Juif confessa que c'est la vérité », et non : « Ô Juif, confesse que c'est la vérité »; dans ce sens, il faudrait encore corriger ܐܘܕܝ en ܐܘܕܐ. — P. 18, l. 1 : ܠܐܬܒܣܡܘܬ; l. 2 : ܘܡܠܐܟܐ. — P. 20, note 2, le texte est exact : « qui n'observe pas les commandements de la loi ». — P. 22, l. 4, lire ܐܬܕܝܢ au lieu de ܐܕܝܢ. — P. 38, l. 4, au lieu de ܒܒܣܗ, il faut probablement lire ܒܒܣܪ « dans la chair », ou peut-être ܒܩܒܪܐ « au tombeau ». — P. 42, l. pénult., sans doute ܕܢܣܒ au lieu de ܕܚܣܒ.

M. de Zwaan mérite notre reconnaissance pour cette publication qui nous fait connaître une œuvre théologique très intéressante.

R. Duval.

P. Kershasp, Indian Civil Service. *Studies in ancient Persian History*. London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Ltd, 1905, pet. in-8°, X-186 p.

Le but de cet ouvrage est de donner un exposé succinct, mais complet, de l'histoire de la Perse antique. Toutefois, M. Kershasp ne s'adresse pas au grand public; pour lire son livre avec fruit il faut avoir déjà quelques notions de l'histoire ancienne de l'Orient, sans que cependant il soit nécessaire d'être orientaliste de profession.

Pour écrire ces deux cents pages, M. Kershasp a utilisé

tout ce que les auteurs grecs, latins et orientaux nous ont laissé sur l'ancienne Perse, ainsi que les travaux modernes des Européens, qu'il apprécie d'une manière assez sévère dans son introduction. Il fait cependant une exception pour Julien Mohl, dont il loue hautement la traduction et l'édition du texte persan du *Châh Nâmeh* de Firdoûsî. En revanche, Gibbon, Malcolm, Rawlinson, Browne et Richardson sont l'objet de ses critiques.

Les deux premières sections des *Studies*, toutes les deux assez courtes, du reste, sont consacrées à la critique des sources : d'abord des historiens musulmans, au nombre desquels on doit admettre Firdoûsî, dont le poème a une si grande valeur historique, puis des auteurs grecs et latins. A propos de ceux-ci, M. Kershasp signale les défauts des auteurs anglais, allemands et français ayant voulu traiter de l'histoire orientale. La troisième, sur le caractère et la civilisation des anciens Perses comparés à ceux des autres nations, est un chaud panégyrique de l'esprit persan, dont les auteurs grecs et latins signalaient, il y a bien des siècles, les nombreuses qualités, ainsi que de cette civilisation sassanide qui devait plus tard devenir la civilisation arabe, transformer l'Orient et exercer son influence jusqu'en Espagne.

C'est avec le même enthousiasme pour le sujet qu'il avait choisi, et aussi avec la même sévérité pour les auteurs européens, que M. Kershasp a traité les quatrième et cinquième sections consacrées, l'une à l'âge héroïque de la Perse, l'autre à la chevalerie persane et à l'influence qu'elle exerça. L'authenticité des traditions pehlevies, la supériorité de l'histoire persane sur l'histoire grecque, l'influence de la Perse sur ses conquérants arabes et l'influence arabe-persane sur l'Europe et en particulier sur la poésie occidentale, les rapports des légendes médiévales avec la Perse, voici quelques-unes des thèses qui y sont développées. M. Kershasp conclut par cette affirmation : les mœurs et la religion musulmanes ne sont pas favorables aux sentiments chevaleresques.

La sixième section, *Noûchirvân le juste*, est la plus longue de l'ouvrage. C'est un éloge ininterrompu du célèbre roi de Perse, que M. Kershasp tient à cœur de venger de toutes les attaques dont il a pu être l'objet. On a dit bien des choses hasardées sur le despotisme oriental; Noûchirvân, comme législateur et comme administrateur, ne mérite que des louanges; il ne fut pas un tyran, mérita vraiment le titre de «juste», et ne persécuta pas les chrétiens, tel est, en quelques mots, le contenu de cette partie de l'ouvrage. La septième et dernière, consacrée à la chute de l'empire sassanide, résume, en quinze pages, les grands événements qui suivirent la mort de Noûchirvân et la conquête de son empire par les Arabes. En définitive, déclare l'auteur, les persécutions religieuses attribuées aux Sassanides ne sont qu'une légende.

Plein d'intérêt, résumant en quelques chapitres la matière d'ouvrages volumineux, l'ouvrage de M. Kershasp est d'une lecture à la fois agréable et instructive. Toutefois ses jugements sur les savants européens ne devront être acceptés que sous réserves.

Lucien Bouvat.

Le *Livre d'Hénoch*, traduit sur le texte éthiopien par François Martin, professeur de langues sémitiques à l'Institut catholique de Paris, et par L. Delaporte, J. Françon, R. Legris, J. Pressoir. Paris, Letouzey et Ané, 1906, gr. in-8°, p. CLI et 319.

Les Apocryphes de l'Ancien Testament ont leur importance pour l'histoire de l'exégèse biblique et des origines du christianisme. Des études critiques, échelonnées sur un grand nombre d'années, ont fait la lumière sur ces documents énigmatiques, et le temps est venu de les réunir dans un recueil et d'exposer les résultats acquis de côté et d'autre. Un travail de ce genre a déjà été entrepris à l'étranger, mais il reste à faire chez nous[1]. C'est pour répondre à un tel dé-

[1] M. Basset publie une traduction française des Apocryphes

sideratum que MM. Letouzey et Ané, éditeurs à Paris, commencent, sous la direction de M. l'abbé François Martin, une collection française intitulée *Documents pour l'étude de la Bible.*

Pour arriver à la prompte exécution de leur programme, les éditeurs se sont assurés du concours de spécialistes connus par leurs travaux : MM. Boxler (*Livres sybillins*); Cersoy (*Apocalypses de Baruch*); Labourt (*IIIe et IVe Livres d'Esdras, IIIe et IVe Livres des Machabées*); Martin (*Livre d'Hénoch, Livre des Jubilés, Martyre d'Isaïe*); Nau (*Histoire d'Ahikar, Vie d'Adam et d'Ève*); Touzard (*Testament de Nephtali*); Viteau (*Prière de Manassé, Lettre d'Aristée, Psaumes de Salomon, Testament des douze patriarches*). Chaque Apocryphe comprendra une traduction française, une introduction et des tables détaillées.

La collection débute par le Livre d'Hénoch, que M. Martin a traduit de l'éthiopien avec la collaboration de ses élèves à l'Institut catholique de Paris.

L'Introduction, divisée en trois chapitres et comprenant 135 pages, est très développée; elle contient : une analyse de cet Apocryphe; l'exposé des doctrines qu'il renferme; et l'histoire du livre depuis son origine jusqu'à nos jours. Les nombreux problemes que soulèvent sa composition primitive et sa teneur actuelle sont examinés et discutés avec un soin minutieux; on voit que l'auteur de cette introduction est au courant des nombreuses publications qui ont paru sur cet Apocryphe et dont la liste est donnée à la fin, dans la *Bibliographie.*

La traduction mérite les mêmes éloges que l'introduction. Les nombreuses notes qui occupent la moitié des pages, souvent même les deux tiers, indiquent les variantes des manuscrits éthiopiens et les leçons des fragments conservés en grec; elles fournissent surtout les explications nécessaires

éthiopiens, mais jusqu'ici il n'a paru que de courts documents, espacés à de longs intervalles.

à l'intelligence du texte traduit. M. Martin a utilisé et discuté les recherches de ses devanciers; il y a joint ses observations personnelles. Assyriologue distingué, il a relevé maints passages dans lesquels se trahit l'influence de la littérature assyrio-babylonienne. Il aurait pu aussi faire quelques rapprochements avec les talmuds, les targoums et les midraschs[1].

Le livre se termine par une table alphabétique des matières et des noms propres, une table des citations bibliques, une table des passages des Apocryphes, et une table analytique.

Présenté dans un ensemble aussi parfait, le *Livre d'Hénoch* forme une publication commode et utile pour les théologiens. Il mérite de servir de modèle pour les autres Apocryphes de la collection de MM. Letouzey et Ané. C'est un heureux début pour cette collection.

Au point de vue de la correction et de l'exécution typographique, le volume est irréprochable.

Nous souhaitons que les Apocryphes de l'Ancien Testament soient suivis, dans la même collection, des Apocryphes du Nouveau Testament.

R. Duval.

[1] Au sujet de Léviathan et de Behémoth, p. 120, § 7, le talmud de Babylone, *Bâbâ Bâthrâ*, 74 *b*, rapporte une tradition juive suivant laquelle Léviathan et Behémoth avaient été créés mâle et femelle, comme les autres animaux; mais, dès la Création, le mâle avait été châtré et la femelle fut tuée et salée pour que sa chair servît un jour à venir au festin du Messie; cf. le targoum Ierusalmi I sur Gen. I, 21.

Le gérant :

Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1906.

UN SAINT MUSULMAN AU XVe SIÈCLE, SÎDI MḤAMMED EL-HAOUWÂRI,

PAR

E. DESTAING,

PROFESSEUR À LA MÉDERSA DE TLEMCEN.

(SUITE ET FIN[1].)

Le saint répond à des questions posées mentalement par les assistants. — Ibn Ṣa'ad rapporte le fait suivant[2] : Un groupe d'amis m'ont raconté que maintes fois se présentèrent, à des étudiants d'Oran et de Tlemcen, des questions difficiles au sujet desquelles ils demandaient une solution aux maîtres de l'époque. Mais ils ne trouvaient pas, dans les réponses qu'ils en recevaient, l'apaisement de leur ardente soif de savoir. C'est alors qu'ils se rendaient aux audiences de Sîdi Mḥammed. Ils se présentaient avec la foule qui déjà se trouvait devant le saint, tout en ayant

[1] Voir le n° de septembre-octobre 1906, p. 295-342.

[2] Cf. IBN ṢA'AD, *Rawḍa*, fol. 7 v°; AḤMED BEN 'ALI, *El-Theghr*, fol. 153 v°, app. V, p. 429.

à l'esprit ces questions difficiles et, d'ailleurs, de nature différente. Lorsque, selon son habitude, le chîkh prenait la parole, il attaquait ces questions (que mentalement on lui posait); il en donnait rapidement la solution et exposait clairement les points compliqués; ses explications étaient présentées sous forme d'exhortation.

Le saint pouvait même prédire l'avenir. Voici ce que, à ce sujet, racontent ses biographes :

Le saint annonce les présents que des navires lui apportent. — Il était rare qu'un navire portant des Musulmans abordât à Oran sans renfermer nombre de cadeaux pour Sîdi Mḥammed. Il arrivait souvent que le saint annonçait l'arrivée de ces présents avant même qu'ils lui fussent apportés. Et les choses se passaient comme il l'avait prédit [1].

Sîdi Mḥammed prédit la mort des enfants de « Merzoûq ». — Le chîkh, le saint, le très savant, celui qui, par sa générosité, sa pitié pour les pauvres, fut un signe de la puissance de Dieu, Sîdi ʾAbd el-Ḥamîd El ʾAṣnoûni, l'un des meilleurs compagnons du chîkh Sîdi Laḥsen Aberkân, me raconta dans sa demeure à Wancherîs, l'anecdote que voici : « Je rendis visite, à Oran, au chîkh Sîdi 'l-Haouwâri. L'ayant salué, je m'assis. Comme un individu l'interrogeait sur un point de science, Sîdi Mḥammed lui répondit :

[1] Cf. IBN SA'AD, *Rawda*, fol. 36 r°.

« Pour cette question, il n'y a à consulter que Ibn « Merzoûq qui n'a pas d'enfants. » Je fus tout étonné, dit le narrateur, de ces paroles du chîkh, car j'étais certain que Sîdi Merzoûq avait deux fils[1]. Je vins à Tlemcen et me rendis chez le chîkh Sîdi Laḥsen Aberkân. Je le saluai et voulus le mettre au courant de ce qu'avait dit Sîdi Mḥammed : « N'en souffle « mot, me dit-il, avant d'en avoir informé le chîkh « Sîdi Moḥammed Merzoûq. » Je partis; c'était au moment de la chaleur. Je vins alors à la médersa Menchâr El-Djeld, me disant : « Il ne m'est pas pos- « sible de me rendre chez le saint en ce moment, « mais je vais entrer dans cette médersa et y prendre « le frais jusqu'à la prière du ḍohor; alors je rencon- « trerai le chîkh, s'il plaît à Dieu. » J'étais ainsi à penser quand, tout à coup, le chîkh Ibn Merzoûq me tira par derrière et m'amena près de l'endroit où passent les imâms[2]. Arrivé là, il me dit : « Raconte- « moi ce que tu as entendu dire au chîkh Sîdi Mḥam- « med El-Haouwâri. » Comme je n'étais que depuis peu de temps seulement à Tlemcen et que je n'avais averti personne de ce qui s'était passé, je demeurai tout surpris de voir que Sîdi Merzoûq avait tout deviné. Lorsque je lui eus raconté ce que m'avait dit Sîdi l'Haouwâri, il s'écria : « Louange à Dieu qui me « les a enlevés » (il voulait dire ses deux enfants). Ainsi le chîkh avait déduit des paroles du saint

[1] Cf. T, N. Au lieu de عجيب je lis نجيبين.

[2] Cf. T, N, M. On pourrait peut-être lire dans le ms. de Si Bachir : الى جهة عجار اجبية الجامع.

d'Oran que celui-ci avait reçu, à ce sujet[1], une révélation d'en haut, et que ses deux enfants devaient prochainement mourir[2].

Le saint annonce la mort du sultan « Aboû Fâres ». — Mon frère, Sîdi 'Ali 't-Tâlloûti, raconte le chîkh Senoûsi, me fit le récit suivant : « Le sultan de Tunis, Aboû Fàres, s'était mis en marche sur Tlemcen, alors gouvernée par le sultan Aḥmed. Ce dernier, qui avait grand peur de son adversaire, descendit auprès du chîkh Sîdi Laḥsen ben Mekhloûf et lui dit : « Cet « homme, tu le sais, s'avance vers nous. Lequel des « trois partis suivants me conseilles-tu de prendre : « ou bien aller à mon ennemi et l'attaquer en chemin ; « — ou bien l'attendre ici ; — ou bien partir pour « Honeîn[3] et là m'embarquer pour l'Andalousie? — « Je ne sais que te dire, répondit le chîkh ; mais il y « a ici quelqu'un qui pourra apaiser tes craintes dans « cette affaire. Il s'agit du chîkh Bokhti, khedîm « de Sîdi 'l-Haouwàri. Tu pourrais l'envoyer auprès de « son maître avec une lettre dans laquelle tu lui exposerais ton affaire. » Et Sîdi Laḥsen fit venir Sîdi Bokhti[4]. Quand le khedîm se présenta, le sultan

[1] Je lirais : ببفدانهما.

[2] Cf. IBN MERYEM, *Bostân*, fol. 241 v° et suiv., app. III, p. 414.

[3] Cf. N et M.

[4] Je traduis en suivant T, N. Je n'ai trouvé, sur ce saint personnage, que le passage suivant, que je résume de MAZARI, *Ṭoulou'*, fol. 13 = ومنهم الشيخ بختي بن عيّاد دبيس ببلاد مجرة (?) وكان من اهل القرن التاسع بهو القطب الرباني بي زمان الملك احمد العاقل بن

était assis : « Je veux, lui dit-il, que tu m'apportes « de suite la réponse du chîkh. » L'autre promit de s'en charger. Le sultan, étant remonté à Tlemcen, écrivit une lettre qu'il scella et remit à Sîdi Bokhti. « Lorsque j'entrai auprès de Sîdi 'l-Haouwâri, raconta « le messager, il s'écria avant d'avoir vu la lettre du « sultan, avant même que j'eusse parlé du prince, et « sans me laisser l'informer de rien : « Ô Bokhti, nous « n'avons nul besoin de fréquenter le sultan; qu'est-ce « donc qui nous a conduits vers lui? » Je répondis : « Sîdi, toute cette affaire s'est passée en présence de « Sîdi Laḥsen, et je n'ai pu rester neutre[1]. » Le chîkh, entendant que le nom de Sîdi Laḥsen était mêlé à cette affaire, ressentit, sur l'instant, une certaine joie, qui dilata sa poitrine. Puis il me dit : « Tu peux « demander la *bechâra* à celui qui t'envoie. Dis lui : « Tu ne verras pa le sultan Abou Fâres et lui non « plus ne te verra jamais. » Le chîkh Bokhti revint, en hâte, près de nous. Tout d'abord, il se présenta devant Sîdi Laḥsen et voulut l'informer de ce que lui avait dit Sîdi 'l-Haouwâri. Mais Sîdi Laḥsen l'en empêcha, lui disant : « Tiens secrète la chose « qui t'a été confiée jusqu'à l'arrivée du sultan. » Il envoya chercher ce dernier, qui descendit après la prière de l'aṣer. Le chîkh Bokhti, avec lequel il eut un entretien privé, lui fit connaître la réponse du

ملك ابى حم موسى بن يوسف الزياني باجتمع بالشيخ محمد الهواري وتلمذه واخذ عنه

[1] Leçon de T, N, M.

chîkh El-Haouwàri. Le sultan en éprouva une grande joie et donna au messager la somme de vingt dinars en récompense de la bonne nouvelle qu'il avait apportée, et pour la peine qu'il avait prise. Il était de son devoir de donner au serviteur cent dinars et même plus, en raison de l'étendue[1] du malheur que, en cette circonstance, Dieu détourna de lui. Or, voici ce que Dieu avait décrété et décidé[2] : Le sultan Aboû Fâres, étant arrivé au Djebel Wancherîs et en ayant soumis les populations[3] par la force, mourut[4] sans maladie préalable[5], le jour de la fête, au moment où les jurisconsultes attendaient[6] qu'il vînt faire la prière de l'*id*. Son petit-fils[7] dut revenir à Tunis en toute hâte[8] et dans de mauvaises conditions.

[1] Cf. N.

[2] Sur cet événement, cf. ZERKECHI, *Chronique des Almohades et des Hafsides*, trad. E. FAGNAN, Constantine, 1895, p. 210 et suiv.; BARGÈS, *Compléments*, p. 295; BROSSELARD, *Mémoire épigraphique*, p. 87; IBN DÎNÂR, *El Kitâb El Moûnes*, p. 144 et 146 de l'édition de Tunis, p. 260 de la traduction PELLISSIER ET REMUSAT, donnée dans le tome VII de l'*Exploration scientifique de l'Algérie;* AHMED BÂBA, *Nîl*, p. 303; IBN MERYEM, *Bostân*, fol. 242 et suiv., app. III, p. 417; EL MAZARI, *Touloû'*, fol. 7, app. VI, p. 434.

[3] Cf. T, M, N.

[4] Je lis avec T, N : مات في يوم.

[5] Cf. T, N.

[6] Leçon de T, N.

[7] Je rétablis ce mot avec Zerkechi, p. 210 de la traduction. El Mazari dit : « son fils » (*Touloû'*, p. 192).

[8] L'événement est ainsi rapporté dans *Touloû'* à la suite de la légende résumée (p. 435) : « A la fin de Ramdhân de l'année 832, Aboû Fâres, ayant fait halte à Fedj Essedr (فج السدر), en face du Djebel Wancheris, mourut subitement dans la matinée de l'*id el fitr* (rupture du jeûne). On attendait la venue du prince pour la prière

C'est ainsi que la prédiction du chîkh se trouva réalisée[1]. »

Sîdi 'l-Haouwâri révèle sa vocation à Sîdi 't-Tâlloûti. — Le chîkh Sîdi 'Ali 't-Tâlloûti m'a raconté cette anecdote : « Mes premières occupations consistèrent à apprendre le Qorân chez les Arabes nomades avec lesquels je chevauchais, et que j'accompagnais partout où ils allaient. Une fois, nous entrâmes à Oran. Les chîkhs, mes compagnons, allèrent rendre visite à Sîdi Mḥammed El-Haouwâri. Je les y suivis, mais sans grand désir de ma part, tellement j'étais sot. Mes camarades ayant quitté le saint, je m'avançai vers lui et le saluai. Il m'interrogea sur ma profession. Je l'entretins alors de ma vie en compagnie des Arabes et des rapports que j'avais avec eux : « Cesse « de vivre avec ces gens, me dit le chîkh, tu tireras « un énorme profit à t'en séparer. » Puis, élevant ses regards vers le ciel et les reportant sur moi, il disait : « Quelle immense fortune t'arriverait si tu les quit- « tais ! » Et il continuait à regarder, tantôt vers le ciel et tantôt vers moi, en répétant plusieurs fois ces paroles.

de la fête, et déjà les assistants craignaient d'en voir passer l'heure. Son fils vint auprès des tentes et trouva le sultan sans vie. » Zerkechi termine ainsi : « Quand son petit-fils et héritier présomptif, Aboû 'Abdallah Moḥammed El Montacer, connut cette mort subite, il défendit de la divulguer et alla lui-même dire la prière du sacrifice; puis il reprit avec découragement la route de Tunis en faisant annoncer que le sultan, tombé malade, était porté en litière. » (P. 211, trad. Fagnan.)

[1] Cf. Ibn Meryem, *Bostân*, fol. 242, app. III, p. 417.

« Je sortis de chez lui sans intention aucune de me séparer de mes compagnons. Mais Dieu, sans tenir compte de ma volonté, se chargea de m'éloigner d'eux en me frappant de maladie. Or il arriva que mes compagnons, s'étant révoltés contre le sultan, durent partir pour le Sahara; leurs ennemis héritèrent de leur place. Et j'avais tellement peur de ces gens qu'il me fut dès lors impossible de rester dans la région de Tâlloût[1]. La destinée m'obligea à entrer à Tlemcen, bien que cette ville ne me plût pas et que je n'eusse pas dessein d'y venir. Puis je me rendis dans la montagne qui domine Tlemcen. Pendant quelque temps, j'y cherchai des trésors. Car, dans ma pensée, et confiant dans la promesse de Sîdi Mḥammed, ces biens qui devaient être miens au moment où je me séparerais des Arabes n'étaient autres que les biens de ce bas monde, aveuglé que j'étais par mon ignorance, par le profond attachement de mon cœur aux trésors terrestres et par l'idée qu'il n'existait pas d'autres richesses que celles-là. C'est alors que Dieu me prit par la main, et que je descendis chez le chîkh Sîdi Laḥsen Ben Makhloûf.

« Telle est la raison qui ouvrit mon cœur à l'amour des richesses de l'autre vie, et qui, me faisant aimer la science utile, me retint au service du chîkh jus-

[1] Il s'agit de Tâlloût, située dans le voisinage de Tiharet. L'auteur du manuscrit intitulé الدرر السنية بي اخبار السلالة الادريسية donne quelques détails sur cette ville (fol. 71 r°) et la place aux environs de l'Oued Sousellem (وادي سسلم) et du Nehar Ouâṣel (نهر واصل).

qu'à la mort. Ce saint expliqua plusieurs fois en ma présence toute la *Risâla* de Ibn Âbi Zeîd, en apportant à son enseignement un talent auquel nul n'a atteint. Dieu est le plus savant. Je fis ensuite la connaissance du chîkh Sìdi Moḥammed Ibn Merzoûq. Ce fut seulement lorsque je sus ce qu'étaient les biens de l'autre vie, et une fois que l'abjection de ce monde et de mes passions m'eut clairement apparu que je compris nettement ce qu'avait voulu dire le chîkh Mḥammed El-Haouwâri[1]. »

Le saint devine dans quelles conditions Sîdi Laḥsen, lui rendant visite, a accompli son voyage. — « On m'a raconté ce qui suit, dit Ibn Ṣa'ad. Une fois Sîdi Laḥsen Aberkân vint, pieds nus, à Oran, dans le but de rendre visite à Sîdi Mḥammed El-Haouwâri. Dès qu'il fut entré près du saint, celui-ci lui dit : « Tu as « accablé ton corps de fatigue par cette course faite « à pied[2]. »

Le saint était tellement en faveur auprès de Dieu qu'il lui suffisait d'exprimer un vœu pour qu'aussitôt celui-ci se trouvât exaucé[3]. En voici des exemples :

[1] Cf. *Bostân*, fol. 245 r°, app. III, p. 421.

[2] Cf. *Rawḍa*, p. 144; *Bostân*, fol. 240 v°, app. III, p. 414.

[3] C'est là une de ces karâmât que le chîkh Ibn 'Aṭallah appelle ظاهرة حسية : « Les karâmât, dit-il, se divisent en deux catégories. Les unes sont apparentes, sensibles, par exemple : allonger ou raccourcir les distances, marcher sur l'eau ou voler dans les airs, obtenir la pluie quand ce n'en est pas le moment, faire jaillir des sources sans creuser le sol, dompter les bêtes féroces, faire produire des fruits à un arbre sec, etc. (*Leṭâïf El-Minan*). Mais il est des miracles plus curieux encore; ce sont ceux que les

Sur le vœu du chîkh, Dieu fait mourir « 'Othmân ». — « 'Othmân[1], raconte Ibn Ṣa'ad[2], était pour les Arabes un oppresseur semant le désordre, un tyran dilapidateur. Il s'empara, dit-on, d'un bien appartenant à l'un des compagnons de Sîdi Mḥammed. Le saint envoya aussitôt auprès du prince un de ses serviteurs, pour défendre le droit de l'homme spolié. Lorsque le khedîm arriva devant 'Othmân, il tint au prince un langage sévère. 'Othmân le fit aussitôt arrêter et ordonna sa mise aux fers[3].

sens ne sauraient percevoir (معنوية), tels que : connaître parfaitement Dieu, le craindre profondément, avoir en lui une parfaite confiance, etc.» (Melâli, *Mawâhib*, fol. 38 et 54 de mon manuscrit.)

[1] عثمان بن موسى المسعودي, de la tribu des Beni 'Amer (*Et Thaghr*, fol. 153, app. V, p. 429).

[2] Ibn Ṣa'ad, *Rawḍa*, fol. 45 v°.

[3] Le récit est quelque peu différent dans *Nil El-Ibt*, p. 318 : Mon frère 'Ali, dit le chîkh Senoûsi, m'a raconté que 'Othmân Ben Moûsa l-Mes'oûdi El-'Amri était un grand tyran. Il volait et assassinait sans scrupule. Une fois, comme il avait dépouillé une personne que protégeait Sîdi Mḥammed, ce chîkh envoya aussitôt un serviteur à Sîdi Laḥsen Ben Makhloûf, le chargeant de lui dire de sa part : «Je ne connais pas 'Othmân; toi, tu le connais; écris-lui pour qu'il restitue à notre ami ce qu'il lui a dérobé.» Le chîkh Sîdi Laḥsen écrivit à Slîmân Ben Moûsa, frère du coupable, une lettre conçue à peu près en ces termes : «Je te prie instamment d'aller, toi-même, trouver ton insensé de frère et de lui dire : «N'as-tu pu trouver, comme victimes de tes rapines, que des «personnes qui se réclament de Sîdi 'l-Haouwâri. Tu verras quel «sera le châtiment de ta mauvaise action si tu ne rends aussitôt, «au protégé du chîkh, ce que tu lui as pris.» Le chîkh Mḥammed avait, lui aussi, écrit à ce voleur de 'Othmân une lettre dans laquelle il lui ordonnait de rendre à son protégé ce qu'il lui avait dérobé. 'Othmân n'en devint que plus insolent. Il fit arrêter et mettre aux fers le serviteur qui avait apporté la lettre. — Voir le

« Les gens trouvèrent le procédé excessif de la part du prince et mirent celui-ci en garde contre la violence de caractère de Sîdi Mḥammed. Il ne les écouta pas et ne répara pas son injustice. Lorsque cette nouvelle parvint au chîkh El-Haouwâri, le saint éclata en imprécations contre 'Othmân, et Dieu entendit sa malédiction. Ce même jour où Sîdi Mḥammed demanda à Dieu la punition d'Othmân, le cheval que montait celui-ci broncha sous son cavalier. On accourut et on trouva 'Othmân mort. Sa famille aussitôt mit en liberté le khedîm du chîkh et lui rendit son bien.

« Abou 'Abdallah Es-Senoûsi m'a donné, sur cette aventure, des détails complémentaires provenant de personnes sûres, qui, elles-mêmes, les tenaient de Sîdi Ibrâhim Et-Tâzi. « Le chîkh Sîdi Mḥammed, « me dit-il, était assis à sa place habituelle, lorsque « lui parvint la nouvelle que 'Othmân avait arrêté « son serviteur et l'avait chargé de fers. Le saint fut « pris d'une colère si violente que son visage en devint « noir. Puis, se levant précipitamment, il entra dans

même récit dans *Bostân*, fol. 243, app. III, p. 418; *Touloû'*, fol. 8. On lit aussi dans le *Bostân* (fol. 245) : Le lendemain, le chîkh Sîdi Laḥsen entra près de nous, qui l'attendions dans la mosquée où il enseignait. Un large sourire s'épanouissait sur son visage; il s'assit et nous dit : « Le brigand a eu hier son affaire réglée. Dieu l'a fait mourir d'étrange et cruelle façon; le chîkh a hâté son châtiment. » Cela signifiait que la colère du saint avait été telle que celui-ci avait maudit 'Othmân avant que la lettre du chîkh Sîdi Laḥsen eût pu être remise au coupable par son frère, lequel eût désiré arranger l'affaire par la douceur et la persuasion. Cette légende est bien connue à Oran.

« son oratoire. Et je l'entendis qui disait : « Aplati ! « aplati[1] ! » Or, ce même jour, continua Sîdi Ibra- « hîm, il se trouva que c'était fête au camp d'Oth- « mân Ben Moûsa. Cependant que le prince faisait « courir son cheval dans l'arène, les personnes pré- « sentes au camp, hommes et femmes, virent tout à « coup un personnage tout blanc enlever 'Othmân « de son cheval et le lancer contre terre. On vint à « lui et on le trouva aplati, la tête ayant pénétré « dans le ventre. Sa mère aussitôt se leva, donna la « liberté au serviteur du chîkh et rendit le bien volé. « Puis, revenant vers son fils et pleurant sur son « sort : « Je t'avais mis en garde contre la puissance « du chîkh, lui disait-elle, et tu ne m'as pas écoutée[2] ! »

« Considère, lecteur, avec quelle violence le saint se jeta sur ce misérable et de quelle manière Dieu tira vengeance d'Othmân et en débarrassa le pays et les hommes. »

Le saint livre Oran aux Chrétiens[3]. — Les Espagnols n'entrèrent pas à Oran du vivant de Sîdi Mḥammed, mais seulement soixante-douze ans après

[1] Comme s'il avait voulu indiquer à quelqu'un, qu'il chargeait de faire mourir 'Othmân, le genre de supplice qu'il réservait à celui-ci (*Bostân*, fol. 244 v°, app. III, p. 420).

[2] Cf. Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, fol. 46 r°; Aḥmed Bâbâ, *Nil*, p. 318; et aussi la variante de Aḥmed Ben 'Ali, *Et-Theghr*, fol. 153, app. V, p. 429.

[3] Cf. Boû Râs, *'Adjaïb*, trad. Arnaud, p. 78, texte éd. Basset, p. 70; et René Basset, *Dictons*, p. 40-41; *Fastes chronologiques*, p. 65.

sa mort; ils ne s'établirent, en effet, dans cette ville, qu'en l'année 914 H. (1508-1509 de J.-C.) ou 915 H. (1509-1510 de J.-C.). S'ils purent s'en rendre maîtres, c'est grâce à la malédiction que le chîkh lança contre Oran et ses habitants. En effet, les gens de la ville, agissant contre tout droit, avaient fait mourir injustement Aḥmed El-Haïdj[1], fils du saint, par pure inimitié. Le meurtre eut lieu à l'endroit qui, actuellement, est désigné sous le nom de la victime : l'oued qui y coule s'appelle Oued El Haïdj[2]. Les Oranais prétendaient faussement que le fils d'El-Haouwâri était un danger pour leur tranquillité[3]. Le chîkh, mis au courant des faits, tout d'abord se tut. Mais sa femme, la mère d'Aḥmed, l'excitait contre les habitants d'Oran, à tirer vengeance du meurtre de leur fils. Comme le saint ne l'écoutait pas, un jour elle se dirigea vers une poule qui se trouvait là, conduisant des poussins. Elle en prit un, sous les yeux du chîkh. La poule aussitôt accourut et se mit à lui disputer son petit qu'elle voulait sauver. Comme la poule poussait des cris : « Ô El-Haouwâri, dit la femme du saint, vois donc à quel point cette poule

[1] L'auteur de *Bisâ El-Moulouk* l'appelle Moḥammed باما محمد وبقتل بالبتوى ويه.

[2] A quelques kilomètres au sud-ouest d'Oran. Cet endroit est cité à diverses reprises par Ibn Zerfa dans sa *Riḥla* (Cf. O. Houdas, *Notice*, p. 51, 70, 72); il le place à l'est de l'Oued Ifri.

[3] On raconte à Oran, à Tlemcen, que Aḥmed, fils d'El-Haouwâri était ivrogne, suivait les femmes, détournait les épouses de leurs devoirs. Un jour, dit-on, il était assis sur la Blanṣa (place). Une noce vint à passer. Au grand scandale de la foule, Aḥmed s'en vint arracher le voile de la jeune mariée pour voir son visage.

est jalouse de son petit. Et toi, tu ne vengerais pas ton enfant, victime de l'injustice et de l'iniquité ? » Et voilà que le chîkh entra dans une violente colère. S'adressant aux habitants d'Oran : « Pour quel motif, leur dit-il, avez-vous tué mon fils, qui était la joie de mes yeux, le fruit de mon cœur et comme une partie de moi-même[1] ? — Parce que, répondirent ces gens, il s'était rendu coupable d'une faute dûment constatée : c'est la loi qui l'a fait mourir. — Qui donc, parmi nos savants, reprit le saint, a prononcé ce jugement ? — Mais, répondit-on, nous n'avions pas besoin de jugement en cette circonstance. Seulement, nous avons vu clairement que la loi condamnait ton fils à mort, et par suite nous l'avons fait mourir. — Et vous osez prétendre, s'écria Sìdi Mḥammed, que la loi a ordonné de tuer mon fils ? Mais votre accusation est si peu précise que El-Haouwâri ne saurait pardonner le meurtre de son enfant. Et si, en apparence, vos assertions sont fondées, en allant au fond des choses, ce que vous n'avez pas fait, on découvre que mon fils était innocent et vos calomnies sont réduites à néant. »

Alors El-Haouwâri livra Oran aux Chrétiens; il

[1] D'après la légende qui est dans toutes les bouches à Oran et aux environs, les habitants de la ville, outrés de la conduite du fils d'El-Haouwâri, allèrent trouver le saint : « Un individu, lui dirent-ils, s'est rendu coupable de telle faute. Quelle peine doit-on lui infliger ? — Il mérite la mort, jugea El-Haouwâri. » Or c'était son fils qu'il venait de condamner, et Aḥmed fut mis à mort. Cf. ce passage de *Bisâṭ El-Moulouk* : وكان مفتيا بوهران و على ما ذكره الاولون انه افتى بتية بقتل فاذا هو ابنه فطهره بالقتل و لا رجع.

était, en effet, le sultan de la ville, le maître de ses destinées, et il comptait parmi ceux qui, lorsqu'ils s'adressent à Dieu, obtiennent l'exaucement de leurs vœux[1]. Voici les termes de sa malédiction :

« Va, Oran, la libertine! Toi, si féconde en injustice, en iniquités, en calamités!

« Ô toi qui es peuplée d'oppresseurs et de voleurs, je te cède, par la seule vente qui te convienne, aux Chrétiens de Malaga et de la Galice! Jusqu'au jour de la Résurrection et de la Rencontre, tant que tu reviendras, tu seras répudiée[2]! »

Lorsque le chîkh eut prononcé ces paroles, l'un de ses disciples assistant à cette scène (je pense que c'était le chîkh Ibrahîm Et-Tâzi) demanda : « Ô Seigneur, et la joie suivra? — La joie reviendra », répondit-il. Le chîkh Aboû l-Ḥasen 'Ali El-Aṣfar[3], de

[1] Divers biographes donnent à El-Haouwâri le titre de *qoṭb* (pôle); sur cette appellation, voir Doutté, *Les Marabouts*, p. 27; *l'Islâm*, p. 39, et Blochet, *Ésotérisme musulman*.

[2] التالفة mis sans doute pour لقاء ou التّلاقي (Cf. Qor. xl, 15). On dit à Oran que, dans sa colère, le chîkh voulut tout d'abord jeter la ville à la mer. Ses disciples durent intervenir pour le détourner de son projet. Cf. Walsin-Esterhazy, *Dom. turque*, p. 102 : « Sîdi Mohammed-ben-Awari lança à cette ville (Oran) la malédiction suivante : « Oran, ville de l'adultère, voici une « prédiction qui s'accomplira : L'étranger viendra dans tes murs « jusqu'au jour du renvoi et de la rencontre. » — Ce passage est reproduit par Fey, *Histoire d'Oran*, p. 51. — Nul ne songera à reprocher au saint sa sévérité à l'égard des gens d'Oran. Voir à ce sujet : Aḥmed ben 'Ali, *Et-Thechr*, fol. 153 r°, app. V.

[3] Ce personnage est enterré à Agadîr, à quelque distance du tombeau de Sîdî 'd-Daoudi, tout près de celui de Sîdi Menouer. Je n'ai retrouvé aucune inscription dans cette *ḥawîṭa*, mal entretenue et qu'ombragent un olivier et un micocoulier.

Tlemcen, fut témoin du fait qui vient d'être raconté[1].

L'un des disciples du saint, Ibrahîm Et-Tâzi, dans une qaṣîda rimée en ة (*ta*), avertit les habitants d'Oran du sort qui les attendait[2].

Puissance mystérieuse du saint. — Le vertueux chîkh, le pèlerin béni, Sîdi Manṣoûr Ben 'Amer Ben Dîlami m'a raconté ce qui suit : « Je vins une fois à Oran et je rendis visite au chîkh Sîdi Mḥammed El-Haouwâri. Le saint m'interrogea sur l'état de ma santé. Puis, sachant que j'avais une zaouia et que les gens, en vue d'obtenir la sécurité pour leurs personnes et pour leurs biens, usaient de mon nom : « Il n'est convenable, fit-il, de se mettre à la tête « d'une zaouia et de protéger les gens que pour celui-« là seulement qui est lui-même protégé par Dieu[3] et « à la personne duquel nul ne saurait nuire, non plus « qu'à tout ce qui est sous sa sauvegarde. Et le moins

[1] Cette anecdote se trouve dans EL-MAZARI, *Ṭoulou'*, fol. 9, app. VI, p. 436. — Voir aussi GORGUOS, *Notice*, p. 460. — EL-DJÂMI'I, *Commentaire*, fol. 15; app. IV, p. 425; AḤMED BEN 'ALI, *Et-Theghr*, fol. 153, app. V, p. 430. Lire dans ce dernier auteur une longue discussion au sujet de la date à laquelle Oran devait rentrer au pouvoir des Musulmans (fol. 154 r°, app. V).

[2] Cf. BOÛ RÂS, *'Adjaïb*, trad. ARNAUD, p. 78, texte R. BASSET, p. 70; voir aussi : WALSIN ESTERHAZY, *Dom. turque*, p. 191 et suiv.; FEY, *Hist. d'Oran*, p. 232. — EL-MAZARI, *Ṭoulou'*, fol. 61.

[3] Cf. ces paroles de Aboû 'l-Mersi (*Leṭâïf El-Minan*, p. 27) : « Le saint est avec Dieu comme le lionceau près du sein de sa mère; vis-tu jamais celle-ci l'abandonner à ceux qui viennent le lui ravir? »

« qu'il pourrait faire, ce serait de causer de vives souf-« frances aux gens qui porteraient préjudice, soit à « lui, soit à ceux qu'il protège, rien qu'en les tou-« chant du pan de son vêtement; sinon, il trompe le « monde. » C'est là à peu près ce qu'il me dit.

« Le chîkh étant parti, je montai en haut de la zaouia auprès de Sìdi Ibrahîm Et-Tâzi, pour lui rendre visite. Lorsque je l'eus salué, comme il avait entendu le chîkh El-Haouwâri me parler de douleurs vives, il me dit : « Une belle occasion t'a été offerte « par le chîkh et tu n'en as pas su profiter. — Quelle « est donc, m'écriai-je, cette occasion que j'ai laissé « échapper? » Sîdi Ibrahîm expliqua : « Au moment « où le chîkh prononçait ces mots : « Le moins que « puisse faire celui à qui les gens se confient serait de « causer des souffrances aiguës, avec le pan de son « vêtement, à tous ceux qui se permettent de lui man-« quer de respect », à ce moment, dis-je, tu aurais dû « lui dire : « Ô Sîdi, je désire cette faveur et je compte « sur toi pour me la faire obtenir. » Je répondis : « Ma « sottise m'a empêché de penser à cela. — L'occasion « est passée, dit Sîdi Ibrahîm; mais, s'il plaît à Dieu, « je ferai en sorte qu'elle se représente pour toi. » Mais telle était ma sottise et si grande ma stupidité, que je partis sans avoir demandé au chîkh Ibrahîm de tenir sa promesse[1].

Sur l'ordre du saint, une chienne délivre un Musulman, captif des Chrétiens. — Une femme avait son

[1] Cf. Ibn Meryem, *Bostân*, fol. 246, app. III, p. 421.

IMPRIMERIE NATIONALE

fils prisonnier et vint auprès d'El-Haouwâri se plaindre de son malheur : « Va, lui dit le saint, prépare un plat de *thrid*[1] et de viande et apporte-le moi. » Elle obéit et, se conformant à l'ordre du chîkh, elle apporta à celui-ci un plat tel qu'il le lui avait commandé. Sîdi Mḥammed le donna à une chienne qui était là, allaitant de jeunes lévriers. Lorsque l'animal eut fini de manger : « Cours, ordonna le saint, à tel endroit de telle ville, située sur le rivage du pays des Chrétiens (que Dieu les extermine !) et amène-moi le fils de cette femme, qui est prisonnier là-bas. » A l'instant, la levrette partit. Par le pouvoir de Celui qui, à la puissance de ses saints, soumit les flots, elle traversa la mer. Elle trouva, dit-on, le captif venant d'acheter de la viande[2] pour la Chrétienne qu'il servait. La chienne lui prit la viande des mains. Par crainte de la Chrétienne, le captif poursuivit la levrette jusqu'au moment où une rigole se présenta à lui. Il la franchit, par le pouvoir du Tout-Puissant, bien que ce fût la mer. Il suivit la chienne jusqu'à ce que celle-ci l'eut rendu à sa mère, à Oran. Un fait de ce genre est d'ailleurs, pour les saints, chose relativement simple[3].

[1] Sur ce mets, cf. ma brochure sur l'*Ennâyer chez les Beni Snoûs*, dans la *Rev. afr.*, n° 256 (1905), p. 61.

[2] Du foie (Aḥmed Ben 'Ali et Es-Sebbâgh); des tripes (*Toulou'*).

[3] Cf. Es-Sebbâgh, f° 123, app. II, p. 410. — Le même récit se trouve avec de rares variantes dans Aḥmed Ben Mohammed, *Et-Theghr*, f° 153, passage traduit par Gorguos, *Notice*, p. 460. Cf. aussi El-Mazari, *Toulou'*, f° 8. — Es-Sebbâgh ajoute : « Les miracles de Sîdi El-Haouwâri sont nombreux, mais je n'en ai pas connaissance. »

Meqlâch tombe malade après s'être permis de contrarier Sîdi Mḥammed. — **Aboû 'Abd Allah Ibn El-Azraq** rapporte l'anecdote suivante[1] :

« J'ai lu dans l'ouvrage d'un auteur contemporain que le chîkh, le saint, le pieux, le célèbre Aboû 'Abd Allah El-Haouwâri, installé à Oran, composa un ouvrage intitulé *Sehoû*, accompagné du *Tenbîh*. Le jurisconsulte Aboû Zeîd 'Abd Er-Raḥmân, connu sous le nom de El-Meqlâch[2], prit ce livre, retoucha certaines parties au point de vue de la mesure ou de la correction grammaticale, puis l'apporta au chîkh en lui disant : « Sîdi, j'ai corrigé ton *Sehoû*. — Ce *Sehoû*, répondit Sîdi Mḥammed, s'appellera le *Sehoû* de Meqlâch ; quant au mien, c'est le *Sehoû* des faqîrs ; on ne doit tenir compte que du sens. Mḥammed El-Haouwâri n'a que faire de la correction et de la mesure. J'entends même que mon *Sehoû* reste tel qu'il est. »

A ce sujet, Ibn El-Azraq observe : Plusieurs poètes ont dit (*Ṭawîl*) :

La perfection du langage ne te sera d'aucune utilité, si tu ne crains pas Dieu[3].

Jamais une langue incorrecte n'a déconsidéré un homme de piété.

[1] Elle se trouve dans Aḥmed Bâbâ, *Nîl*, p. 317 ; — Ibn Meryem, *Bostân*, f° 239 v°, app. III, p. 413 ; — El-Mazari, *Ṭoulou'*, f° 16. On y fait allusion dans *Eddeurrat El-Aniqa*, f° 4 du manuscrit de Si Baghdâdi.

[2] Ce personnage est cité dans El-Mazari, *Ṭoulou'*, f° 16, qui se borne à dire : وكان من القرن التاسع.

[3] El-Mazari, *Ṭoulou'*, f° 16, fait précéder ce vers de deux

Pour avoir causé au saint ce désagrément, 'Abd-Er-Raḥmân ne cessa d'être agité d'un tremblement nerveux jusqu'à sa mort.

De son vivant, Sîdi Mḥammed était respecté et craint dans toute la région avoisinant Oran. A cette époque troublée, le pays était infesté de brigands[1]. L'autorité des princes étant insuffisante à assurer la sécurité, les habitants plaçaient leurs personnes et leurs biens sous la protection de Sîdi Mḥammed. C'est ce que confirme le passage suivant du *Bostân*[2] :

Le saint garantit à un individu la sécurité pour sa personne et pour ses biens. — Mon frère, Sîdi 'Alî 't-Tâlloûti, me fit également le récit suivant[3] : « Un homme vint, un jour, de la ville d'Oran et demanda à être admis auprès du chîkh Sîdi Laḥsen[4]. Celui-ci le lui accorda et j'entrai en même temps que lui. Cet homme exhiba un document appuyé de divers témoignages. Il me le tendit et je le lus au chîkh. En voici la teneur : Les témoins dont les noms figurent à la suite du présent acte, attestent que le saint, le vertueux, le pôle (suivaient une foule de qualités à

autres : « Ma langue est éloquente et ne laisse échapper que des termes précis. Puisse-t-elle être sauvée au jour du jugement dernier ! — Car si en ce monde, je la trouve agile, je crains de la voir bridée au jour de la Résurrection. »

[1] Voir à ce sujet l'anecdote rapportée par IBN ṢA'AD, *Rawḍa*, f° 75 v°, et IBN MERYEM, *Bostân*, f° 247 r°.

[2] Cf. IBN MERYEM, *Bostân*, f° 246, app. III, p. 422.

[3] C'est le chîkh Senoûsi qui parle.

[4] Sîdi Laḥsen Aberkân, cf. *supra*, p. 298.

l'adresse de Sîdi Mḥammed El-Haouwâri) garantit à un tel, fils d'un tel (c'est-à-dire à l'homme en question), la sécurité pour sa personne et pour ses biens. Au-dessous de ces mots, le chîkh El-Haouwâri avait ajouté, de sa main, qu'il approuvait le contenu de cet acte. Le visiteur étant sorti, comme je me trouvais seul avec Sîdi Laḥsen, je laissai voir mon étonnement, trouvant étrange la possibilité d'un fait de ce genre. Le chîkh me répondit : « Sîdi Mḥammed « compte évidemment parmi les hommes de perfec- « tion. De tels faits ne doivent pas nous surprendre « de sa part. Car ils lui sont permis, ce qui n'est « pas le cas pour d'autres, qui, eux, n'ont pas atteint « au même degré de sainteté. »

Dieu punissait ceux qui ne respectaient pas les privilèges du saint. — Le nom du chîkh, un écrit de la main de ce pieux personnage [1], assuraient la sécurité aux gens qu'il couvrait de sa protection. Les environs de sa zaouia étaient pour tous ceux qui s'y réfugiaient un asile inviolable.

« C'est de cette sévère façon, dit Ibn Ṣa'ad [2], que Dieu avait coutume de traiter et ceux qui s'opposaient à la prospérité de la zaouia de Sîdi Mḥammed et ceux qui inquiétaient les criminels, réfugiés dans son enceinte sacrée [3]. L'âme, qui incite au mal,

[1] Cf. *supra*, p. 404.

[2] Ibn Ṣa'ad, *Rawḍa*, f° 462. Ce passage se retrouve dans Aḥmed ben Moḥammed, f° 153, app. V, p. 430.

[3] Sur les zaouias « ḥorra », cf. A. Cour, *L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc*, Paris, 1904, p. 7.

porta beaucoup de gouverneurs d'Oran et nombre de ses chefs, tombés dans l'abjection, à mépriser l'inviolabilité de la zaouia[1] et à en faire sortir ceux qui y avaient cherché asile. Or, nous avons constaté que Dieu tirait vengeance des auteurs de ces faits et les punissait en les frappant là où ils se jugeaient le mieux garantis. Les marques de la colère divine apparaissaient dans leur personne, dans leur fortune, dans leurs enfants, à tel point qu'il n'y avait plus pour eux, ni dans le présent, ni dans l'avenir, un moment de bonheur. »

Le fait merveilleux qui suit, rapporté par Aḥmed Ben Moḥammed Ben 'Ali, vient corroborer les paroles d'Ibn Ṣa'ad[2].

Mort du chaouch de Boû Chlâghem. — Une personne, aux paroles de laquelle on peut se fier, m'a raconté que certain criminel, pour échapper à Boû Chlâghem[3], se réfugia près du tombeau de Sîdi 'l-Haouwâri. Le gouverneur ordonna à son chaouch de faire sortir le fugitif; le serviteur obéit.

Mais Boû Chlâgehm étant endormi vit en songe Sîdi Mḥammed. « Tu violes mon sanctuaire, lui dit le saint, et tu en fais sortir ceux qui y cherchent

[1] La *ḥorma* de la mosquée de Sîdi 'l-Haouwâri s'étendait, dit-on, jusqu'à l'entrée de la rue du Vieux-Château, et même jusqu'au bureau actuel des Mines.

[2] Cf. Aḥmed Ben Moḥammed, f° 154, app. V, p. 432.

[3] Cf. Walsin Esterhazy, *Dom. turque*, p. 171; — Fey, *Hist. d'Oran*, p. 122.

asile; mais les Chrétiens arracheront, tel jour, le pays de ta main. Et quand tu te réveilleras, tu verras ce qui est arrivé à ton chaouch. »

A son réveil, Boû Chlâghem s'enquit de son serviteur; il le trouva gonflé comme une outre, si bien qu'il était mort. Et au jour fixé par le saint, le pays fut enlevé à Boû Chlâghem[1].

L'auteur du commentaire de la *Ḥalfâwiya* rapporte un autre fait merveilleux, produit par le saint après sa mort[2] :

Sîdi Mḥammed annonce la prise d'Oran par les Musulmans. — La nuit où eut lieu la prise d'Oran, un menuisier d'Alger vit Sîdi Mḥammed El-Haouwâri en songe. « Construis-moi, dit le saint, un cénotaphe qui sera placé sur mon tombeau à Oran. Je suis El-Haouwâri. — Ô seigneur, lui répondit le menuisier, ce sera pour quand la ville sera prise. — Elle l'a été cette nuit, dit le saint[3]. »

Sîdi Mḥammed et l'eau à Oran. — Un jour, chez le chîkh Sîdi Aḥmed où s'étaient réunies diverses personnes, parmi lesquelles le jurisconsulte béni Sîdi 'Abd Er-Raḥmân, petit-fils de Sîdi Mḥammed El-Haouwâri, l'entretien portait sur l'eau qu'amena, à

[1] En 1708.

[2] Celui dont les miracles n'apparaissent pas après sa mort aussi bien que de son vivant n'est pas un vrai saint (El-Badjoûri, *Toḥfa*, p. 83).

[3] Cette anecdote se trouve dans El-Djâmi'i, *Commentaire*, f° 99 r°, app. IV, p. 426.

Oran, Sîdi Ibrahîm Et-Tâzi[1]. J'entendis Sîdi Laḥsen dire à Sîdi 'Abd Er-Raḥmân en un long discours : « Si ton grand-père voulait faire venir l'eau du Tessala à Oran, assurément il le pourrait faire[2]. »

Sîdi 'l-Haouwâri et les lions. — Un jour, à Oran, dans la qoubba où repose Sîdi 'l-Haouwâri, les fidèles étaient réunis et priaient. C'était au moment précis où l'imâm, achevant la prière, disait aux assistants : « Que le salut soit sur vous ! » Un rugissement sorti du tombeau du saint lui répondit. Les Musulmans et l'imâm lui-même s'enfuirent terrifiés. Et pendant plus d'une heure, on put entendre la voix du lion rugissant dans le tombeau de Sîdi 'l-Haouwâri[3].

Des personnes d'Aîn Témouchent ont vu aussi

[1] Cf. El-Mazari, *Toulou'*, f° 13.

[2] Cf. Ibn Sa'ad, *Rawḍa*, f° 45 r°. — Les habitants d'Oran attribuent au chîkh El-Haouwâri (peut-être confondu ici avec Sîdi Ibrahîm Et-Tâzi) la production de diverses sources aux environs de la ville. Un jour, dit-on, des jeunes gens étudiaient, dans une montagne voisine d'Oran, sous la direction de Sîdi 'l-Haouwâri. Les élèves mouraient de soif et l'eau manquait : « Prends un bâton, dit le saint à l'un des étudiants, et traîne-le derrière toi; mais en marchant, garde-toi de te retourner. » L'élève obéit et marcha dans la direction de la ville. Arrivé au lieu dit Bîlal, il s'arrêta; et, se retournant, il vit, derrière lui, l'eau qui sortait de terre et coulait sur la trace de son bâton. Survint le saint qui se mit à gronder le jeune garçon : « Pourquoi as-tu tourné la tête malgré ma défense? lui dit-il; si tu avais continué ta marche jusqu'au milieu d'Oran, c'est là que maintenant jaillirait cette eau! » (Rapporté par M. Soufi Ghaouti.)

[3] Cette légende a cours à Oran. — Contée par Si l-Hâdj 'Abd El-Qâder ould Sîdi 'l-Haouwâri. A Oran, on donne souvent au saint le nom de Seba' Sîdi 'l-Haouwâri.

des lions dans la kheloua du chîkh El-Haouwâri, à Barkèche[1].

Lorsque Sîdi Mḥammed venait au bord de la mer, les petits poissons ne fuyaient pas au bruit de ses pas; ils continuaient leurs jeux en sa présence. Et quand le saint entrait dans la mer, les gros poissons voraces, ceux qui, même pour l'homme, sont un danger, accouraient près de lui et, oubliant leur férocité, prenaient leurs ébats en sa présence.

IV. TEXTES.

APPENDICE I.

Extrait de l'ouvrage de El-Melâli intitulé : *El-Mawâhib El-Qoudsiya*, fol. 21 de mon ms.; cf. *supra*, p. 299.

ورايته[2] كثيرا ما يطالع[3] كتاب[4] السهو والتنبيه للشيخ سيدي محمد الهواري رضى الله عنه ولا رايته يستغنى عنهما في كل يوم فلت ولعل سبب مطالعته[5] لهذين[6] الكتابين في كل يوم

[1] Notamment El-Haouwâri Aḥmed Ben Moḥammed Bou Zebâr. On raconte que, récemment, une Oranaise, Bent Ben Aouali, entrant dans la qoubba de Sìdi 'l-Haouwàri, vit derrière le cénotaphe un lion couché qui la fixait. Elle ferma aussitôt les yeux et, de saisissement, tomba évanouie. La malheureuse en fit une maladie et perdit la vue. Elle passe son temps à chanter les louanges du saint. (Rapporté par M. Belbachir d'Oran).

[2] Cf. IBN MERYEM, *Bostân* (*Biogr.*, 71). — [3] Cf. *Bost.* : وكان كثير المطالعة ل. — [4] Ms. Alger (A) : كتابي. — [5] A : كثيرة مطالعته. — [6] Ms. : لهديين.

ما رايت مكتوبا بي ءاخر المجموع الذي منه كان يطالع
شيخنا سيدي على رحمه الله تعالى ورضى عنه ونصه[1] فقد
ضمن مؤلبه رحمه الله تعالى لكل من قرا سهوه واعتنى به الا
يجوع ولا يعرى ولا يعطش وانه ضامنه بي الدنيا والاخرة
كذا نص عليه بي[2] التنبيه الذي جعله بي بضل السهو
وسمعناه من سيدي ابرهيم التازي رحمه الله تعالى وقد
شهدناه[4] يختم السهو بالنظر بي كل يوم للتبرك غير ما مرة[5]
انتهى وذكر مع هذا الكلام ان هذا السهو جعله المؤلب
برسم الاولاد[6] ولم يتعرض لوزن شعر ولا عربية باوصيك ايها
الوافب عليه الا تتعرض عليه[7] وتتبعه بالنظر وتامل واقرا
تنتبع كذا سمعنا من سيدي ابرهيم التازي رضى الله عنه

APPENDICE II.

Extrait de l'ouvrage de Es-Ṣebbâgh intitulé : *Bostân El-Azhâr*, fol. 123 de mon ms.; cf. *supra*, p. 302.

وما ذكر عن سيدي الشريب بي اعطائه قصعة الثريد[8] وقع
اكبر منه للشيخ سيدي محمد الهواري الذى كان بي بلدة
وهران اعادها الله دار اسلام على ما اخبرني به اكابر فلعتنا

[1] Tout ce passage depuis عنهما manque dans *Bost.* — [2] Ms. : بمن ; *Bost.* : بي. — [3] Ms. et A : بفضل ; *Bost.* : بفصل. — [4] *Bost.* : رائته. — [5] *Bost.* : غير مرة. — [6] *Bost.* : للاولاد. — [7] *Bost.* : واياك والاعتراض. — [8] A : للكلبة.

بينفلون ذلك خلبا عن سلب ان امراة اسر ولدها باتت الى الهواري المذكور تشكوه اسره بغال لها اذهبى واجعلي فصبعة من الثريد واللحم وجئني[1] (sic) بها بجعلت[2] وامتثلت امر الشيخ سيدي محمد الهواري نفعنى الله به امين وبامثاله[3] ثم اتته بالفصعة كما امرها باعطاها لسلوفية كانت عنده ترضع اولادها بلما ان[4] برغت من اكلها فال لها اذهبى لموضع[5] كذا من بلدة كذا[6] من عدوة بر النصارى اهلكهم الله[7] وجينى (sic) بابن هذه الاسير[8] بذهبت بي الحين وفطعت[9] البحر بفدرة من سخره لاوليائه[10] تحكى انها وجدت الاسير ابن المراة المذكورة اشترى[11] بؤادا[12] للنصرانية التى هو عندها[13] تخطبته من يده السلوفية الموصوبة[14] فبل هذا[15] بصار ينبعها خو بامن النصرانية الى ان عرضت له سافية بفطعها[16] وهو البحر بفدرة الفادر على كل شيء ثم تبعها[17] الى ان دخلت به على امه بوهران[18] اعادها الله دار ايمان واسلام وهذا فليل بي

[1] Le texte de Dj (*Et-Theghr El-Djoumâni*, fº 153 rº) porte ابتنى ; de même dans Ṭ (*Toulou' Sa'ad Es-Sa'oûd*. fº 7). — [2] Dj aj. : ذلك ; Ṭ : باتته بها. — [3] Tout ce passage depuis امتثلت manque dans Dj et dans Ṭ. — [4] Ce mot est supprimé dans Dj et dans Ṭ. — [5] A : بموضع. — [6] Les mots من بلدة كذا manquent dans Dj et dans Ṭ. — [7] Ces deux mots manquent dans Dj et dans Ṭ. — [8] Dj et Ṭ : المراة. — [9] Ṭ : جارت. — [10] Dj : بفدرة الله تعالى. — [11] Dj : فد اشترى ; Ṭ : بوجدته اشترى. — [12] Ṭ : دوارا. — [13] Dj : لمالكته. — [14] A : الموفوبة. — [15] Les mots السلوفية الموصوبة فبل هذا manquent dans Dj. — [16] Dj : بتخطاها. — [17] D : وهدى بي اثرها. — [18] Ce qui suit manque dans Dj. ; Ṭ : بي وهران.

اولياء الله نبعني الله بهم اجمعين ومنافب سيدي محمد الهواري كثيرة الا انى لم افب عليها

APPENDICE III.

Extrait du *Bostân* d'Ibn Meryem; cf. *supra*, p. 301.

Fol. 239 r° du ms. Marçais. محمد بن عمر الهواري الشيخ الولى الصالح العارب بالله الفطب ابو عبد الله كان كثير السياحة شرفا وغربا[1] اخذ بباس عن موسى العبدوسي وببجاية عن شيخنا احمد بن ادريس وعبد الرحمان الوغليسي وكان يثنى على اهل بجاية كثيرا لمحبتهم الغرباء والبفراء ومحابظتهم بي معاملتهم على الحلال سابر من باس الى المشرف للحج بدخل مصر بلفى من بها واخذ عنهم كالفرابي وغيره وجاور بالحرم الشريب (fol. 239 v°) مدة بين مكة والمدينة سابر ثم للفدس لرؤية بيت المفدس والصلاة بها وجال بي بلاد الشام وكان بي جامع بني امية ياوي بي سياحته لغيضة ملتبة بتاوى اليه السباع والوحوش العادية ثم استفر بوهران بعد ذلك مثابرا على العلم والعمل والصدق بي الاحوال وانتبع به من اجتمع به ولما فرب اجله كان اكثر كلامه بي مجالسه التبسير[2] بصار لرحمة[3] الله وعبوه فال بعضهم كان مفطوعا

[1] T et N aj. : وبرا. — [2] T : التبسير; M, N : التبشير. — [3] M : برحمة; T, N : سبفة رحمة الله; cf. *Rawda* : بذكر سعة رحمة الله

لولايته[1] واخذ عنه ابرهيم التازي صاحب[2] التنبيه[3] المنفدم وتوفي بوهران سنة ٨٤٣ ثلاث واربعين وثمانمائة فال الشيخ ابو عبد الله ابن الازرق ووفعت على[4] بعض المعاصرين ان الشيخ الولى الصالح الشهير ابا عبد الله الهواري نزيل وهران لما الب السهو الذي عمل عليه التنبيه اخذه (fol. 240 r°) الفغيه ابو زيد عبد الرحمان المعروب بالمغلش[5] بوزن بيه اشياء وضرب[6] بيه عن اشياء باتى للشيخ[7] بفال له يا سيدي اصلحت سهوك بفال له الشيخ هذا السهو بفال له سهو المغلش واما سهوي بهو سهو الفقراء وانما ينظر بيه الى المعنى[8] ومن ابن[9] العربية والوزن لمحمد الهواري بل سهوي يبفى على ما هو عليه فال ابن مرزوق[10] وبي مراعات هذا[11] الجملة انشد غير واحد بفال وما ينبع الاعراب ان لم تكن تفى ، وما ضر ذا التفوى[12] لسان معجم انتهى ولم يزل عبد الرحمان يرتعش[13] حتى مات من اجل اعتراضه على الشيخ واما سيدي محمد الهواري نبعنا الله به بفد بلغت كراماته التواتر المعنوي[14] واشتهرت[15] بين

p. 17, et *Toulou' Sa'ad Essa'oûd*, p. 169 : على سعة عبوء الله.

[1] Ṭ, N : بولاية ; M : بولايته. — [2] Ce mot se rapporte à El-Haouwâri. — [3] M : التفييد. — [4] M : لبعض. — [5] مفلاشي dans Ahmed Bâbâ, *Nil*, p. 317; El-Mazari, *Ṭoulou'*, fol. 31 : مفلاش. — [6] Ṭ : عرب ; N : اعرب بيه اشياء. — [7] M, N : الى الشيخ. — [8] M : بنظر بيه المعنى. — [9] N : وما ابن. — [10] Ṭ : ابن زروف. — [11] Ṭ, M : على الجملة. — [12] Ṭ داتفوى. [13] Ṭ ajoute بجسده. — [14] M, N المعناوي. [15] Ṭ : اشتهرت.

العام والخاص استشهارا [1] عظيما وقد اجتمع [2] على تعظيمه وتسليم التقديم له في الولاية كل من عاصره [3] ببلاد [4] المغرب من الاولياء (fol. 240 v°) وقد سفر الشيخ سيدي لحسن بن مخلوف لزيارته من تلمسان حافيا راجلا من باب البلاد الى ان بلغه تاذبا [5] معه وانما يعرف الاولياء امثالهم ومن ذاق شيئا من فتوحاتهم ومن كراماته ما اخبرني [6] به الشيخ الولى العلامة العلم [7] سيدي سليمان بن عيسى بحذاء داره بقلعة هوارة قال كتبت [8] للشيخ سيدي محمد الهواري كتابا فيه نحو السبعين [9] سطرا اشكوا له فيه بامور واسئله عن امور فلما ذهب رسولي بالكتاب بدا لي وتاملت [10] لعل الرسول لا يضبط جواب الشيخ [11] فتبعت الرسول فسبقني الى الشيخ واعطاه الكتاب وقال له هذا كتاب سيدي سليمان بن عيسى الذي بهوارة فقال له الشيخ انت سقت الكتاب [12] او صاحب الكتاب فتعجب ولم يعلم [13] كلام الشيخ فدخلت على الشيخ بالفور فوجدته يقول للرجل انت سقت (fol. 241 r°) الكتاب او

[1] Ṭ, N : اشتهارا. — [2] Ṭ : وقع اجتماع ; N : وقع الاجتماع ; M : وقد اجمع. — [3] Ṭ, N : كل من عاهده. — [4] Ṭ : من بلاد ; M : ببلد ; N : من بلد. — [5] Ṭ, M, N : تاذيبا. — [6] N, N : اخبرنا. — [7] Ce mot manque dans M; N donne العالم العلامة. — [8] M, N : كتب. — [9] T, N : نحو من سبعين ; M : من نحو سبعين. — [10] Ṭ, M, N : وقلت. — [11] M ajoute عا في الكتاب بالحزم ان اذهب بنفسي حتى اسمع باذني جواب الشيخ. — Dans Ṭ, N, au lieu de بالحزم ان اذهب, on lit بالجزم انا اذهب. — [12] M : الكتابة. — [13] Ṭ, M, N : لم يفهم.

صاحبه والرجل يراجعه ويقول له يا سيدي هذا كتاب سيدي سليمان فلما سلمت على الشيخ رءاني الرجل وتعجب من مقالة الشيخ ومن كونه تركني بهوارة فسكت حينئذ الرجل وبقى الكتاب مطروحا [1] بين يدى الشيخ ولم يعرفه ولم يفك عنوانه ولم يسئلني عما فيه ثم شرع الشيخ عن جواب ما في الكتاب سطرا سطرا على الترتيب حتى اتى [2] على اخره وعلى جميع ما فيه من اوله الى اخره ثم [3] على كل ما يحدث به الخاطر ولم يحتج [4] الى ان نكلمه [5] بكلمة فرجعت وقد اخذت [6] العجب مما [7] رايت وحملني ذلك على [8] ان جعلت في مدحه وما رايت له من الخوارق قصيدة تزيد على ستين بيتا او قال تزيد على سبعين بيتا وقد ذكر لنا ذالك الوقت ابياتا منها وقد طلبناها منه [9] (fol. 241 v°.) فبحث عنها فلم يجدها في الوقت وواعدنا [10] بها ولده بعد موته فلم يقض له ببعثها حتى مات وحدثنا الشيخ الولى العلامة ءاية الله تعالى في الكرم والرحمة للمسلمين سيدي عبد الحميد العصنوني نفعنا الله به بمنزله من ونشريس وكان من اكابر [11] اصحاب الشيخ سيدي لحسن بن مخلوف رحمه الله تعالى قال [12] زرت الشيخ سيدي محمد الهواري

[1] Ce mot manque dans Ṭ. — [2] M : انتهى. — [3] M : ثم اخبر ... على. — [4] Ṭ, M, N : ولم احتج. — [5] Ṭ, N : الى ان اتكلم ; M : الى التكلم. — [6] Ṭ, N, M : وقد فضمت. — [7] Ṭ, N : بما. — [8] Ṭ, N : وحملني على ذلك ان. — [9] Ṭ, M : طلبناها له. — [10] Ṭ, N : وعدنا. — [11] Ṭ, N : كبار. — [12] M : انه قال.

نبعنا الله به بمدينة وهران بسلمت عليه وجلست بسالة
شخص عن مسلة بي العلم بفال له الشيخ انما يجب (*sic*) على[1]
هذه المسئلة ابن مرزوف الذي ليس عنده ولد فال بتعجبت
من فول الشيخ ليس عنده ولد وانا[2] اعرب ان الشيخ سيدى
ابن مرزوف[3] عنده ولدَيْن[4] فجئت الى تلمسان بفدمنت على[5]
الشيخ سيدي لحسن[6] وسلمت عليه واردت ان اخبره بما فال
الشيخ بفال لي لا تذكر شيئا حتى تذكر للشيخ[7] (fol. 242 r°.)
سيدي محمد ابن مرزوف بطلعت وكان وفت حر وفايلة فجئت
الى مدرسة منشار الجلد بفلت لا يمكن[8] ان اذهب للشيخ[9]
بي هذا الوفت لا كن ادخل اتبرد بي هذه المدرسة الى وفت
صلاة الظهر والفى الشيخ ان شاء الله ببينما انا كذلك واذا
الشيخ سيدي محمد ابن مرزوف[10] جادبني[11] من ورآءي وربعني
الى[12] جهة ايمة الجامع ثم[13] فال[14] اذكر ما سمعت من الشيخ سيدي
محمد الهواري[15] بتعجبنا من مكاشبة سيدي محمد ابن مرزوف
بما وفع وذالك اول فدومي ولم اذكر لاحد شيأ بلما ذكرت
للشيخ سيدي محمد ابن مرزوف ما فاله الشيخ سيدي محمد

[1] Ṭ, M : عن. — [2] M : انما. — [3] Ṭ, N : محمد بن مرزوف. — [4] N : ولدان. — [5] Ṭ, N : الى. — [6] N : الاحسن ; M : سيدى احمد بن لحسن. — [7] Ṭ, M, N : حتى تذكر الشيخ لسيدي. — [8] M : لا امكن. — [9] M, N : الى الشيخ. — [10] Ṭ, M, N ajoutent فد. — [11] Ṭ, M, N : جاذبني. — [12] Ṭ, M, N : الى جهة محاز. — [13] Ṭ, N : بفال. — [14] Ṭ, M, N ajoutent لي. — [15] Ṭ, M, N : تعجبت.

الهواري بغال الحمد لله الذى اراحني منهما يعني من ولديه وبهم من فول[1] الشيخ انه كوشب بعد بامرها[2] وانهما يموتان عن فريب فكان الامر كذلك[3] بقال الشيخ السنوسي باخبرني اخي سيدى على التالوتي (fol. 242 v°) ان السلطان ابا بارس لما توجه الى هذه المدينة بي خلافة السلطان احمد خاب منه السلطان احمد كثيرا وهبط الى الشيخ سيدي لحسن بن مخلوب وفال له يا سيدي ان هذا الانسان توجه الينا كما علمت باستشيرك على ثلاثة امور هل اذهب اليه والغاه بي الطريق او اصبر حتى يغدم الينا او اذهب[4] باركب منها البحر[5] الى الاندلوس[6] بفال له الشيخ لا ادري ما افول لك ولاكن هنا من يشعبك بي هذا الامر وذالك ان هنا الشيخ بخنتي خديم الشيخ سيدي محمد الهواري[7] فحضر والسلطان جالس وفال له السلطان نحب ان تاتيني بجواب الشيخ ناجزا بلتزم له بذالك[8] وكتب له السلطان بعد ان طلع من عند الشيخ وطبع على مكتوبه بطابعه[9] ودبع الكتاب الى الشيخ سيدي بخنتي خديم الشيخ سيدي محمد الهواري فال سيدي

[1] Ṭ, N : كلام. — [2] Ṭ نبعد بافيهما ; N بعد با فيهما ; M a laissé le passage en blanc. — [3] Les mots فكان الامر كذلك manquent dans N. — [4] Ṭ, N, M ajoutent الى اهنين. Dans Ṭ on a ajouté la lecture اهناي. — [5] Ṭ, M, N : بي البحر. — [6] Ṭ, N : الاند لس. — [7] Ṭ, N ajoutent ici : فال امرك بيه تريد كتابك معه وتبعث الشيخ الى تبعثه بخديم السيخ سيدي لحسن سيدي محمد الهواري بتبعث السيخ. — [8] Ṭ, M, N : بالتزم له ذلك. — [9] N, M : وطبع بطابعه مكتوبه.

بختي بلما دخلت على الشيخ (fol. 243 r°) بكتاب السلطان فال لي فبل ان يرى الكتاب واذكر له السلطان ولا اخبره[1] بشيء يا بختي لا حاجة لنا بعحبة السلطان وما الذي سافنا اليه بفلت له يا سيدي ان هذا الامر وفع بين يدي الشيخ سيدي لحسن بلم اجد نبدا بعله[2] بلما سمع بذلك الشيخ سيدى لحسى بي الفضية انشرح صدره حينئذ بعض اتشراح ثم فال لي خذ من صاحبك البشارة وفل [illegible] السلطان ابا بارس لا تراه ولا يراك ابدا فال بجاءنا سيدي بختي على البور ووفب على الشيخ سيدي لحسن اولا باراد ان يخبره بما فاله الشيخ سيدي محمد الهواري بمنعه وفال له اكتم السر بانه امانة حتى[3] يجيء صاحبك ببعث الشيخ سيدى لحسن الى السلطان احمد بهبط بعد صلاة العصر والتفى مع سيدي بختي خديم الشيخ سيدي محمد الهواري باعلمه بما فال الشيخ سيدي محمد الهواري[4] (fol. 243 v°) ببرح برحا عظيما واعطى للشيخ سيدي بختي عشرين دينارا على تبليغ البشارة وتسببه بيها ومن حقه ان يعطيه مائة دينارا واكثر لعظم[5] ما دبع الله تعالى عنه ثم كان من فضاء الله وفدره ان السلطان لما بلغ الى جبل وانشريس وطوّع اهلها[6] بالفهر، والموت[7] بي

[1] Ṭ, M : خبره. — [2] Ṭ, N, M : بدا من بعله; lire : نبذ بعله. — [3] Ṭ, M, N : اكتم الامانة حتى. — [4] Ces mots depuis باعلمه manquent dans Ṭ. — [5] N : لعظم. — [6] Ṭ, M, N : اهله. — [7] Ṭ, M, N : مات.

يوم عيد [1] والفقهاء ينظرون [2] خروجه لصلاة العيد فرجع على الفور الى تونس في شر حال ووقع الامر على ما قال سيدي محمد الهواري رحمه الله تعالى ونفعنا به امين واخبرني ايضا اخي سيدي علي ان الشيخ عثمان بن موسى المسعودي [3] العامدي [4] كان طاغيا جدا لا يبالي باخذ الاموال وذبح الرجال من غير سبب اخذ مالا كثيرا لبعض من ينتمى [5] الى الشيخ سيدي محمد الهواري فبعث الشيخ للشيخ سيدي لحسن بن مخلوف بعض خدامه وقال (fol. 244 r°) له ان الشيخ يقول لك انا لا اعرف هذا الانسان وانت تعرفه فاكتب له ان يرد ما اخذ لصاحبنا فكتب الشيخ سيدي لحسن لاخيه سليمان بن موسى ووكّد عليه وقال له اذهب بنفسك للهميل [6] اخيك قل له ما وجدت من يتعدى عليه الا من ينتسب للشيخ سيدى محمد الهواري وسترى عاقبة امرك ان لم تردّ ما اخذت له في الحال او كلاما قريبا من هذا وقد كان سيدي محمد الهواري كتب [7] باللص عثمان بن موسى يامره برد ما اخذ لذالك الانسان الذي ينتمى [8] اليه فزاد عتوا واخذ الذى هو للشيخ [9] الذى ساق اليه [10] الكتاب وكبّله فحكى بعضهم عن الشيخ

[1] N, M, Ṭ ajoutent بلا تقدم مرض. — [2] Ṭ, N : ينتظرون. — [3] Ṭ, N, M : المسعود. — [4] Ṭ, N : العامري. — [5] Ṭ : يحمى ; M : ينتسب ; N : يحمى. — [6] Ṭ, M, N : للهبيل. — [7] Ṭ, M, N : كتب كتابا للص. — [8] M : ينتهى. — [9] M, N : خديم الشيخ. — [10] M : له.

سيدي ابرهيم التازي انه فال كان الشيخ جالسا بي معتاد جلوسه فجاء الخبر ان خديمه الذى بعث معه الكتاب كبّله عثمان بن موسى بغضب الشيخ غضبا شديدا حتى اسودّ وجهه وفام على العور ودخل خلوته (fol. 245 v°) ساعة وهو[1] يفول معرطخ[2] كانه يبين للحاضرين هلاكه [illegible] هلاكه[3] باتبق انه كان بذلك اليوم عرس بموضع عثمان بن موسى بنهبع بربسه واجراه بي الملعب باشتهر عند الحاضرين من الرجال والنساء انهم راوا شخصا ابيض اخذه من[4] برسه وضرب به الارض بوجدوه والعياذ بالله راسه داخلا بي جوبه بفال سيدى على اخي لامي فدخل علينا الشيخ سيدى لحسن بي غدوة ذالك اليوم الذى يلى هلاكه ونحن ننتظره بي المسجد للفراءة بتبسم غاية التبسم بلما جلس فال لنا ان اللص فد فضى الحاجة بيه امس وفد هلكه[5] الله هلاكا غريبا باحشا فد عجل عليه الشيخ يعنى انه اشتدّ غضبه بدعا عليه فبل ان يصل اليه كتاب الشيخ سيدى لحسن مع اخيه[6] الشيخ سليمان ويحاول بي فضاء الحاجة منه (fol. 245 r°) برفق وبنعس ما اهلك الله اللص اطلق النساء خديم الشيخ سيدي محمد الهواري وردّوا المال عليه[7] اذ تيفنوا انه لم

[1] Ṭ, N : وسمعته يفول. — [2] Ṭ, M, N répètent le mot مبرطخ. — [3] Ṭ, N : كانه يبين لمامور باهلاكه صبغة او هلاكه. — [4] Ṭ : عن. — [5] Ṭ, M, N : اهلك. — [6] Ṭ, N : سيدي لحس اخيه. — [7] Ṭ, N, M : على من انتما الى الشيخ.

يهلكه الله الا بسبب الشيخ وكانت امه تصيح عليه فبل ان يهلك[1] الله وتحذره من اغضاب[2] والهلاك بسببه فلم يلتفت الى كلامها ولا الى غيرها ممن يحذره من الشيخ لما سبق عليه من الشفاء والعياذ بالله من اذاية اوليائه والتعرض لاصفيائه واخبرني الشيخ الصابر الى[3] خدمة الفقه وملازمة العبادة الى ان توفى سيدى علي بن عمر[4] التالوتي الانصاري فال لي كنت في ابتداء امري افرا عند العرب واركب معهم واسير معهم حيث ساروا فدخلنا مرة وهران[5] فذهب المشايخ اصحابي الى الشيخ سيدي محمد الهواري فذهبت تابعا (fol. 245 vº) لهم[6] من غير غرض[7] لي لعظم ما كنت فيه من الغباوة[8] فلما خرجوا من عند الشيخ تفدمت وسلمت عليه فسألنى عن حرفتي فذكرت له معاشرة العرب وصحبتي لهم ففال لي فارفهم ترج ربحا عظيماً ثم اخذ ينظر الى السماء وينظر الىّ ويفول لي ما اعظم الخير الذي يصل[9] لك ان فارفتهم ثم يعيد النظر الى السماء وينظر الى ويعيد مفالته مرارا عديدة فخرجت من عنده ولم اعزم على مفارفتهم ففرق الله بيني وبينهم من غير اختيار مني[10] لمرض اصابني

[1] T : يهلكه. — [2] T : من اغضاب الشيخ ; N, M : من غضب الشيخ. — [3] T, N : على. — [4] T, M, N : اعمر. — [5] Le ms. orthographie constamment وهرن, et M وهرانه. — [6] M : معهم. — [7] T : من غير. — [8] M : كثير غرض ; N : من غير غرض كثير ; M : من غير كبير غرض. — [9] T : يحصل ; M : يصل اليك. — [10] T, N : من اختيار مني. الغبوة.

واتفق ان اصحابي خالفوا على السلطان وخرجوا الى الصحراء[1] وتولى اعداؤهم فلم يمكنني من اجل خوفي[2] منهم ان اقيم ببلد تالوت فاضطرني القضاء الى دخول تلمسان[3] من غير حب فيها ولا قصد اليها ثم صرت اخرج الى الجبل[4] الذي اعلى تلمسان (fol. 246 r°) مدة وظننت ان الخير الذي وعدني به[5] الشيخ سيدي محمد الهواري عند مفارقة العرب هو الخير الدنياوي بجهلي واستغراق قلبي في محبة الدنيا فلم اجد[6] خيرا سواها ثم اخذ الله سبحانه وتعالى بيدي فصرت اهبط عند الشيخ سيدي الحسن بن مخلوف نفعنا الله به فكان ذلك سبب الفتح في حب الخير الاخروي وفي حب العلم النافع وخدمته الى الممات فختمت عليه رسالة الشيخ ابن ابي زيد مرارا كثيرة بقراءته المحققة التي لا يرى مثلها والله اعلم ثم عرفت الشيخ سيدي محمد ابن مرزوق قال وبعد ان عرفت هذا الخير الاخروي واتضح لي خسة الدنيا وشهوتها واتضح لي مراد الشيخ سيدي محمد الهواري نفعنا الله به امين واخبرني ايضا اخي سيدي على التالوتي انه اتى يوما رجل من مدينة وهران واستاذن على الشيخ سيدي الحسن فاذن له ودخلت معه فاخرج وثيقة (fol. 246 v°) مشهودا فيها فناولنيها

[1] T : الصحراء. — [2] M : خوفهم. — [3] M : دخول التلمسان. — [4] M : الجبال التي. — [5] Ce mot manque dans M. — [6] N : اقدر ; M : يقدر.

وفراتها على الشيخ ومضمنها ان الشهود الموضوعة اسماؤهم عقب تاريخه يشهدون على الولي [1] الصالح القطب وذكروا صبات [2] كثيرة للشيخ سيدي محمد الهواري ضمن فلانا ابن فلان يعنون ذالك الولى [3] في سلامة ذاته دون ماله وتحت ذا خط الشيخ سيدي محمد الهوارى بيده انه موافق على ما في الوثيقة فلما خرج ذلك الرجل بقيت انا وحدي عند الشيخ وصرت اتعجب واستغرب [4] وقوع ذالك فقال لي الشيخ سيدي لحسن ان سيدي محمد الهواري من الكمل [5] يعني انه لا يستغرب وقوع هذا منه لانه اهل له بخلاف غيره ممن لم يصل الى رتبته نفعنا الله به وبامثاله امين واخبرني الشيخ الصالح الحاج الابرك سيدي منصور بن عمر الديلمي رضى الله عنه قال دخلت وهران فزرت (fol. 247 rº) الشيخ سيدي محمد الهواري فلما سألني عن حالي وعرف ان لي زاوية وان الناس يتعلقون بي طلبا للامان على انفسهم واموالهم فقال لي الشيخ لا ينبغي ان يتخذ زاوية ولا يتعرض لتامين الناس الا من كان محفوظا لا يقدر احد ان يتعدى عليه وعلى حرمه [6] وادنى الامور [7] الوجع [8] عنده في طرف ثوبه يعني للظالمين [9]

[1] M ajoute الشيخ. — [2] M : اصبات. — [3] Lire الوجل. — [4] N : استغربت. — [5] N : الكوامل, lire الكمال. — [6] M, N : ولا على حرمه. — [7] M : الامر. — [8] Ṭ, M, N ajoutent ان يكون avant ce mot. — [9] Ṭ, M, N : للظلمة. Tout ce qui suit manque dans N.

والمتعديين على ما [1] يتعلق به والا كان غاربا [2] بالناس ونحو
هذا من الكلام فلما انصرف الشيخ صعدت في زاويته الى
الشيخ سيدي ابرهيم التازي لازوره فلما سلمت عليه وقد كان
سمع من غرفته ما قال لي الشيخ في شان الوجع فقال لي قد
امكنتك فرصة من الشيخ فلم تغتنمها فقلت له ما هذا
الفرصة [3] التي فرطت فيها فقال لي كان حقك حين قال لك
الشيخ ادنى ما يكون عند من يتعلق الناس به الوجع يكون
فيه، طرف ثوبه لكل من يتعرض (fol. 247 v°) لهتك حرمته [4]
ان تقول له حينئذ منك يا سيدي اطلب هذا الامر وعليك
اعتمد فيه فقلت له يا سيدي غباوتي منعتني الفطنة لذلك
فقال لي الشيخ سيدي ابرهيم فاتك هذا الغرض فانا ان شاء
الله امكنك منه قال سيدي منصور ثم من شدة [5] غباوتي
وعظم [6] بلادتي سافرت ولم اطلب من الشيخ سيدي ابرهيم
التازي نفعنا الله به ذالك

APPENDICE IV.

Extrait du commentaire de la *Ḥalfâwiya* de El-Djâmi'i; cf. supra, p. 305.

Fol. 14 r°. ومنه قول العالم العلامة خاتمة المحققين

[1] M : على من. — [2] M : غارا. — [3] M : فرطة, lire : هذه. — [4] M, T : حرمة. — [5] T, M : لشدة. — [6] T : عظم.

ابي عبد الله سيدي محمد بن عبد المومن يحرض امير وفنته السلطان حسن رحم الله جميعهم وجعل رسوله عليه الصلاة والسلام شبيعهم وهو هذا

نادتك وهران فلب بها[1]
وانزل بها[2] لا تفصدن سواها
واحلل بهانيك[3] الاباطح[4] والربا
واستصرخن دفينها الاواها

Suit toute la pièce, qui a 34 vers.

Fol. 15 vº. ومراده بفوله دفينها[5] الاواها بدر سما ثيها وواسطة عفد علمائها وفت اسلامها واوليائها العالم العامل الفطب الكامل نيل الكرم العائض الجاري ابو عبد الله سيدي محمد الهواري رحمه الله تعالى ورضى عنه وانما امره[6] باستصراخه لانفادها[7] لانه هو سلطان مصرها ومتولى امرها وهو الذي اسلمها في يد[8] النصارى بتملكوها لبغى اهلها على نبس[9] ولده حيث استهلكوها[10] وسبق دعاؤه عليهم بذلك

[1] Le texte de Dj (fol. 155 rº) et celui de Ṭ (fol. 8 vº) portent : وِلب نداءها. — [2] Ce mot manque dans Ṭ. — [3] Dj : بهاتيك; Ṭ : بتلك. — [4] Dj : الاباطيح. — [5] Dj; ce qui suit, jusqu'aux mots سيدي محمد الهوارى, manque dans Dj. — [6] Dj : ولما امره. — [7] Dj : لانفاذها. — [8] Dj : يدى. — [9] Ce mot manque dans Dj. — [10] Dj ; استهلكوه.

واسلهم وكان رضى الله عنه من الذين [1] لو اقسموا على الله لابرّ قسمهم [2]..........

Fol. 99 r°. وقد بلغنا ان الله تعالى اعتنى بتبشيرها وجعل بعض اوليائه بريد بشيرها فراى بعض التجارين فيها ليلة الفتح المذكورة الشيخ سيدي محمد الهواري وهو يقول له اصنع لي تابوتا يكون على قبري بوهران وانا الهواري فقال له يا سيدي الى ان تفتح فقال له قد فتحت هذه الليلة [3]

APPENDICE V.

Extrait de l'ouvrage de Aḥmed Ben Moḥammed Ben 'Ali : *Et-Theghr El-Djoumâni;* cf. supra, p. 304.

Fol. 148 :

كانها في حسنها المبلاج
يوم دخول الناس للابراج
اذ تم وقت غضب الهواري
سقى ضريحه السحاب الساري

[1] Dj : عمن. — [2] Dj : لابرهم. Cf. GOLDZIHER, *Zauberelem. im islam. Gebet*, p. 5; — *Selwet el-Anfâs*, I, p. 106, 171; II, p. 260, 358; — *Dauḥet Ennâchir*, p. 98. — [3] Dans son ouvrage intitulé : الخبر المعرب (cf. G. FAURE-BIGUET, *Les vêtements de soie fine*, Alger, 1903, Intr. p. VII-XIII), Boû Râs donne sur notre saint divers renseignements qui ne figurent pas dans عجائب الاسفار, entre autres les deux miracles rapportés plus haut p. 388 et p. 401. (Renseignement fourni par M. le Général Faure-Biguet).

.... والمبلاج مفعال من البلج وهو الوضوح والاشراق والابراج المراد بها ابراج وهران ويلزم من دخولها الدخول الى البلد والهواري هو قطب وهران الذي عليه مدارها وبدرها الذي اخجل الاقمار المتزايد ابدارها ومطاطي الاعناق الرفيع مقدارها والرءوس العلية اقدارها سيدي محمد بن عمر بن عثمان بن منيع بن عياشة بن عكاشة بن سيد الناس بن امير الناس الغياري المغراوي المشهور بالهواري كذا نقل ابن صعد نسبه عن سيدي ابراهيم التازي رضى الله عنه والهواري نسبة الى هوارة احد طوايف البربر واحدة نسبها سموا بجدهم هوار ابن اوريغ بن برنس بن بربر واصل البربر على جذمين عظيمين البرانس وهم بنو برنس بن بربر والبتر وهم بنو مادغس[1] الابتر ابن بربر والمغراوي نسبة الى مغراوة قبيلة من زناتة وزناتة من البربر يقال انهم بنو زناتة بن اجانا بن يحيى بن تمصيت بن ضريس بن زجيك بن ماداغس الابتر بن بربر فهم من البربر البتر لا من البرانس وهوارة من البرانس وبهذا يظهر لك ان في قول ابن صعد الهواري المغراوي تناقضا لا يرتفع الا بحمل احدى النسبتين على الوطنية والاخرى على الاصلية..............................

[1] Ms. : مداغس.

(fol. 152 v°) بلنرجع الى ذكر السيد محمد الهواري رضى الله عنه فنقول انه كان رحمه الله ممن باع نفسه من ربه بتفاه وافنى ذاته في محبته فربعه ورفاه واستسقى منه امطار المواهب والمعارف بسفاه جمع له بين العلم والعمل واكمل له بما خصه من ولايته القصد والامل وكان صواما قواما جوادا كريما محبا لآل البيت النبوى رافعا لمقدارهم محافظا على حدود الشريعة زاهدا في الدنيا حفظ القرءان وهو ابن عشر سنين واتاه الله ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا وهداه الى طريق الولاية وكان به حفيا واول ما فتح الله عليه به انه خرج من وطنه بعد حفظه القرءان فدخل بلد كلميتوا فوجد بها شيخا من اولياء الله تعالى فزاره وسال منه ان يدعو له الله تعالى فدعا له ان يجعله من أهل الطريقة فقبل الله دعاءه ثم فارقه فطاف البلاد شرقا وغربا يجول في الصحاري البعيدة والفلوات المقفرة وطعامه فيها الحشيش واوراق الاشجار وتخالطه فيها الوحوش والسباع ولا يخافها وكان مبدا قراءته العلوم بمدينة بجاية دخلها بعد بلوغه بسنة فقرأ بها على اعيانها الجلة كالشيخ سيدي عبد الرحمان الوغليسي والسيد احمد بن ادريس ثم اخذ فيها في حفظ المدونة البرادعية فلما بلغ منها باب الصيد سافر الى فاس فكمل بها حفظ المدونة سنة ست وسبعين وسبعمائة وهو ابن خمس وعشرين سنة وكان طلبة فاس يقرءون عليه القرءان

والعربية والبقه ويتحدثون انهم ما رأوا ابرك من قراءته ثم
سابر الى الحج وزيارة الروضة المشربة بكمل قصده بذلك ثم
سبر الى بيت المقدس بكمل له بضل الصلاة بي المساجد
الثلاث ثم رجع باتى وهران باستقر بها قراره واطمانت بها
داره بانتبع الخلق بها على يديه وهداهم الى الله بازمة دعائه
وكان يتكلم عليهم ويشير الى كل من الحاضرين بما بي خاطره
ويجيبه عما بي ضميره حتى ان العلماء يعضل عليهم بهم
النوازل ويعجز عن حلها اكابرهم بيحضرون مجلسه ومعهم ارباب
الحوائج التى انبهم عليهم امرها بيتكلم بكلام مشترك يبهم
منه كل حاضر حاجته من غير ان يسأله عن شىء واخباره بي
مثل ذلك كثيرة ذكر ابن صعد بعضها ومن منافبه رضى الله
عنه انه بعث خديما له الى احد طغات بنى عامر يقال له
عثمان ليرد مالا لبعض اصحاب الشيخ اخذه ظلما بلما وصله
الحش له بي القول وامر بتثقيبه بلما بلغ الشيخ ذلك دخل
خلوته بعد ان غضب حتى اسودّ وجهه بسمع يقول مبرطخ
مبرطخ باتبق ان ركب يومئذ عثمان يلعب بي عرس كان بي
حيّه براى الحاضرون شخصا ابيض اخذه وضرب به الارض
باقبلوا اليه بوجدوه مبرطخا قد دخل راسه بي جوبه
باطلقت امه خديم الشيخ وقامت تندب على ولدها......

....

(Suit la légende rapportée par Es-Ṣebbâgh; cf. supra, ap. II, p. 2) :

(Fol. 153 r°) وكان رضى الله عنه فاطعا لاوداج الظلمة ما تعرض له احد الا عاجله الله تعالى بالهلاك فال ابن صعد وبهذا جرت عادة الله بيمن تعرض لزاويته واخابة الجناة اللائذين بحرمه بفد شاهدنا كثيرا من ولاة وهران وعمالها الذين سبفت لهم الشفاوة بحملتهم النعوس الامارة على التهاون بحرم الزاوية واخراج من استجار بها منها ينتفم الله منهم سريعا ويظهر غضب الله عليه بي اهله وماله وولده ونعسه حتى لا يستفيم له حال بي الوفت وبي الاستفبال انتهى وذكر صاحب حزب العاربين انه هو الذى باع وهران للنصارى لما فتلوا ولده بفال بي فصيدته الملحونة عند استصراخه الاولياء رضى الله عنهم.

اين من وهران به سادا ۞ لولا ان باعهم بيع رخيص
لما ان مسوه بالعطبا ۞ عطبوا منه الاهل والجورا

فال شارحه اشار بهذا الى الشيخ الامام سيدي محمد الهواري نزيل وهران اعادها الله دار اسلام وهو شيخ سيدى ابرهيم التازي الذى يفول بيه

وفد عدم الناس الشيوخ بفطرنا
واخرهم شيخي وغاية اجلالي

وقد قال لي الم يبق شيخ بغربنا
وذا منذ اعوام خلون واحوال
يشير الى اهل الكمال لمثله
عليه من الله الرضى ما تلا تال

واشار المصنف الى ان هذا الشيخ هو سبب تدمير وهران اقالها الله العثرة والهوان قال عز من قائل وَإِذَا أَرَدْنَا ان نهلك قرية امرنامترفيها فَفَسَقُوا فِيهَا ومن اعظم الفسوق نبذ الشريعة وايذاء اهل الحقيقة حكى لنا الشيخ سيدي محمد العبدلي انهم ما اهلكهم الله تعالى حتى تركوا حكم الشريعة وصاروا يتحاكمون الى العامة فاثروا العوايد المضلة والناظم صرح بانهم اذوا هذا الولى الذي كان بين اظهرهم وعطبوه في اهله وجيرانه فروى انهم قتلوا ولده فدعا عليهم وباع وهران للطغيان بيعا بتا بلا استثناء ولا اقالة الا من اشترى نفسه من الابرار الحضار سلمه الله من الكفار وحكى ان سيدى على الاصغر المدفون قبالة سيدي الداودي ابن نصر كان حاضرا لهذا البيع فقال الى وقت كذا وعمره ثلاثمائة سنة فيوخذ من هذا جواز الدعاء على الظالم ولو بالاسر قال تعالى وَٱتَّقُوا فِتْنَةً لا تصيبن الذين ظلموا منكم خَاصَّةً ولكن رخصوا فارخصوا واهانوا فاستهانوا واذلوا فذلوا والا فالاسلا لام يعادله شىء حتى يباع به سُئِل سيدى الامام

مالك عن دية اليد بقال خمسمائة دينار بقال له ما بالها تقطع بربع دينار بقال لما خانت هانت....................

(fol. 154 r°) وحدثني بعض من يستنده الى قوله ان ابا الشلاغم هرب منه بعض الجناة الى ضريح الولي سيدى محمد الهواري بامر چاوشه باخراجه منه ببعل بلما نام ابو الشلاغم رأى سيدي محمد بي النوم يقول له اتتعدى على حرمى وتخرج منه الجاني ان النصارى ياخذون من يدك البلد يوم كذا واذا انتبهت رايت ما وقع بچاوشك بلما اباق سأل عن چاوشه بوجده قد انتبخ كالزق حتى مات واخذت منه البلد بي اليوم الذي عينه له وقول شارح حزب العاربين وعمره ثلاثمائة سنة يحتمل ان يكون الضمير بيه عايدا على الاستثناء او على الوقت اى عمر الامد الذي استثناه على الشيخ ثلاثمائة سنة بمعنى انه استثناء ما بعد تمامها عليه والتعمير مجاز وكذلك كان الامر والحمد لله تعالى بانها اخذت من المسلمين سنة اربع عشرة وتسعمائة كما تقدم وهاهى قد رجعت لهم سنة ست ومائتين والب ومجموع ما بقيت بايديهم ثلاثمائة غير سبعة وما قرب من الشىء يعطى حكمه والسبعة بالنسبة الى الثلاثمائة من التابه الذي لا يعتد بنقصه ولا ينتقض ذلك بالخمس والعشرين سنة التى بقيت بيها بيد ابي الشلاغم اذ الامر لم يتم بيها للمسلمين بكانها

لم تخرج من ايدي الكفرة بيها واذا صحّ هـذا بـعـد ايـس الكفر من هذا البلد وانقطعت عروق مطامعه منـها وبفيت للاسلام خالدة تالدة الى يوم القيامة نـسـال الله تـعـالى ان يحقق لنا ذلك بمنه وكرمه وكانت وبات الـشيخ سـيـدي محمد الهواري يوم السبت الثاني من ربيع الثاني سنة ثلاث واربعين وثمان مائة وعمره اثنان وتسعون عاما وقبره بمـديـنـة وهـران حسبما يفهم من قول سيدي محمد بن عـبـد المومـن بحرّض السيد حسن سلطان الجزاير في وفتنه على اخذ وهران

Suit un passage de la *Ḥalfâwiya* et de son commentaire, fol. 14 et 15; cf. *supra*, app. VI, p. 425.

(Fol. 155 r°) ولما مات الشيخ ورث سره تلميذه ومريده السيد ابرهيم التازي وورث مخلفه بالنسب ولده سيدي عبد الرحمان بو حامد رحمه الله تعالى وله عقب متصل منتشر فالواجب احترام الجميع فانه غيور على اولاده

APPENDICE VI.

Extrait de l'ouvrage d'El-Mazari : *Ṭouloû' Sa'ad Es-Sa'oûd;* cf. *supra*, p. 305.

(P. ١٢, fol. 6 v°) ومنهم الشريف الحسني النـقّـاد الـراوى المقطوع بولايته على الاطلاق سيدى محمد ابـن عمـر الـهـواري ثم المغروي فهو قطب الاولياء ورائس الزهاد الاتقياء صاحب

IMPRIMERIE NATIONALE.

الكرامة الظاهرة والاحوال الباهرة كان كثير السياحة والنجابة والنجاحة واخذ بفاس عن العبدوسي والقباب وببجاية عن الشيخ احمد بن ادريس والوغليسي كثير الاتباع والاصحاب وبمصر عن الغرابي [1] وغيره وجاور بالحرمين الشريفين وسافر للقدس فجال بالشام لنيل خيره ومكث بدمشق بالجامع الاموى ما شاء الله وكانت تاتيه الوحوش وعادية السباع في سياحته لقضاء اوطارها فتنقضى لها باذن الله ومكث اخر عمره بوهران بلد اسلافه بالتحرى [2] مثابرا فيها على العلم والعمل الى ان انتفع به الخلق الكثير ولما قرب اجله كثر كلامه الذى يدل على سعة عفو الله بالتبشير والف كتاب السهو والتنبيه للفقراء اهل الفضل النبيه وله تاليف عديدة في طريق القوم النجاية وكان كثير الثناء على اهل بجاية وقد نص على شرفه صاحب كتاب جواهر الاسرار في معرفة آل النبي المختار وكذا الفاسي في اتمد الابصار وكانت له كرامات عديدة وخوارق عادة مديدة

Suit la légende relative à la mort d'Othmân; cf. *supra*, app. III, p. 419; puis celle qu'a rapportée Es-Ṣebbâgh, app. II.

ومنها ان السلطان ابا فارس عزوز بن السلطان (Fol. 7 v°)

[1] Ms. : العراب. — [2] Ms. : بالتحرير.

ابي العباس احمد لحبصي الملك العادل الذي فال بيه ابن عرفة انه كعمر بن عبد العزيز بحسب الزمان فد زحب من تونس بجنود عظام لتلمسان لامر له بيه حتى برغبه ملكها احمد العافل الزياني بواسطة الشيخ ابي على لحسن ابركان بن مخلوب المزيلي الراشدي دبين تلمسان فبعث خديمه للشيخ الهواري بي كب ابي بارس بفال الهواري ما لي وللملوك ولما اشتدت الرغبة والالحاح دعا عليه وفد نزل اخر رمضان من سنة سبع وثلاثين وثمانمائة بيج السدر حذو جبل ونشريس بمات ثجة ضحوة عيد البطر بانتظره الناس لصلاة العيد حتى خشوا خروج وفتنها بذهب ابنه للسرادق والبساطيط بوجده مينا بجعله بي محبة وانفلب الى تونس واخبى امره الى غير ذلك

Suit un passage de Es-Sebbâgh relatif au feu de l'enfer; cf. *supra*, p. 330.

وتوبي رحمه الله صبيحة يوم السبت ثاني عشر (Fol. 8 r°) ربيع الثاني سنة ثلاث واربعين وثمانمائة بي وفت الملك احمد العافل بن ابي حم موسى بن يوسب الزياني ووفت الفايم عليه وهو اخوه ابو يحيى زكرياء بن ابي حم موسى ابو يوسب الزياني وهذا الفايم هو الذي اتخذ وهران دار ملكه وسكناه وفول لحابظ ابي راس بي عجايب الاسعار احمد العافل الذي

جعل وهران دار ملكه سبق فلم ولما مات الشيخ الهواري دفن بوهران وضريحه بها مشهور مقصود للتبرك ويؤيده قول العلامة ابي عبد الله محمد ابن عبد المومن قاضي المالكية بالجزاير يحرّض امير وقته حسن باشا رحمه الله على غزو وهران في قصيدته الهايئة

Suivent les deux vers cités p. 425, app. IV.

ولا تلتفت لمن يقول انه مدفون بسيدي (Fol. 8 v°) المسعود بنارقة او بسيدي سعيد بشاقع فان ذلك من خرافات العامة ولم يدخل النصارى الاسبانيون لوهران في حياته وانما دخلوها بعد وفاته باثنين وسبعين عاما لان دخولهم اياها كان سنة اربعة او خمسة عشر من القرن العاشر وسبب دخولهم لها وتملكهم بها دعاء الشيخ الهواري عليها وعلى اهلها وذلك ان اهل وهران بغوا على ولده سيدي احمد الهايج وقتلوه ظلما وعدوانا بالمحل المسمى به الان وهو الهايج ووادية يقال له وادي الهايج وادعوا انه هايج عليهم بغير حق وسمع ذلك الشيخ وسكت فحرّضته زوجته ام الولد على اخذ ثار ولده بالانتقام من اهل وهران فلم يلتفت لها فذهبت الى دجاجة كانت عندها ذات فلاليس صغار واخذت فلوسا منهم والشيخ ينظر فجاءت الدجاجة وصارت تضاربها على ولدها لتخلصه منها ولها صياح فقالت له يا هواري انظر

لهذه الدجاجة كيف اخذتها الغيرة على ولدها وكيف بك لم تاخذك الغيرة على ولدك القتيل ظلما وعدوانا فعند ذلك غضب الشيخ وقال لاهل وهران لاي شيء قتلتم ولدي فانه قرة عيني وثمرة فؤادي وبضعة مني فقالوا له لانه ارتكب ذنبا وثبت عليه وقتلته الشريعة فقال لهم من حكم بقتله من ساداتنا العلماء فقالوا له لا نحتاج[1] في ذلك الى حكم وانما راينا الشريعة قتلته فقتلناه فقال انتم قلتم بزعمكم ان الشريعة قتلت ولد الهواري وان الهواري لا يجوز ولده لعدم تحقيق دعواكم وان كان قولكم بزعمكم في الظاهر مقبول[2] ففي باطن الامر الذى لا اطلاع لكم عليه ولدي ناج وكلامكم محلول فاسلمها رحمه الله للنصارى لانه سلطان مصرها ومتولي امرها وكان من الذين لو اقسموا على الله لابر قسمهم ونص دعايه

روحي يا وهران العاسفة
يا كثيرة الجور والبغى والطارفة
يا ذات الاهل الباغية السارقة
اني بعتك بالبيعة الموافقة
لنصارى مالقة والجليقة
الى يوم البعث والتالفة
مهما ترجعي فانت الطالقة

[1] Ms. : نحتاجوا. — [2] Ms. : مقبول, pour rimer avec محلول.

بها قال الشيخ ذلك قال له بعض تلامذته الحاضرين لدعوته
واظنه الشيخ ابرهيم التازي يا سيدي والفرج لاحقة قال
الشيخ والفرج لاحقة وحضر لدعوته على وهران الشيخ
سيدي ابي الحسن علي الاصغر التلمساني والذي تلميذه
الشيخ ابرهيم التازي اهل وهران بقصيدة تائية

NOTE ADDITIONNELLE.

Dans la première partie de ce mémoire (*Journal asiatique*, sept.-oct. 1906), à la fin de la note 2, p. 337-338, ajouter la remarque suivante : Le texte de ces deux vers a été rétabli et traduit par G. Faure-Biguet, *Les vêtements de soie fine*, p. 3 et 4. Cf. aussi R. Basset, *Fastes*, p. 69 ; Arnaud, *Voyages extraordinaires*, p. 299.

L'ASSYRIOLOGIE EN 1904[1].

GÉNÉRALITÉS. — EXPLORATIONS ET FOUILLES.
ÉCRITURE. — LANGUES SUMÉRIENNE ET ASSYRIENNE.
LITTÉRATURE. — GÉOGRAPHIE.
HISTOIRE. — RELIGION ET MYTHOLOGIE.
DROIT PUBLIC ET PRIVÉ. — NUMÉRATION ET MÉTROLOGIE.
ARCHÉOLOGIE. — INFLUENCES BABYLONIENNES.

PAR M. C. FOSSEY.

GÉNÉRALITÉS.

C. Fossey. *Manuel d'assyriologie : fouilles, écriture, langues, littérature, géographie, histoire, religion, institutions, art. Tome premier : explorations et fouilles, déchiffrement des cunéiformes, origine et histoire de l'écriture.* 1 vol. 470 p. in-8°, 3 plans et une carte. — Paris, Leroux.

Le *Manuel* dont j'ai entrepris la publication doit embrasser dans son entier le domaine de l'assyriologie. Le titre du premier volume en indique le contenu assez clairement pour qu'il soit inutile d'en donner ici l'analyse, et, d'autre part, il m'est aussi difficile d'en dire du mal que de le louer. Je me contenterai donc de renvoyer aux comptes rendus parus dans l'*Orientalistische Litteraturzeitung* de janvier 1905 (Winckler), dans l'*Athenæum* de

[1] J'ai omis à dessein un certain nombre d'articles consacrés à des polémiques personnelles.

février 1905 (p. 141), dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* de juillet 1904 (Pinches), et dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1906 (Weissbach).

EXPLORATIONS ET FOUILLES.

Fouilles allemandes à Babylone et à *Ḳala'at-Širgât* : rapports de W. Andrae, R. Koldewey, A. Nöldeke, dans *Mittheilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, n° 21-25. — Fouilles américaines, à *Bismya* : R.-F. Harper, *Report from Bismya*, I, II : *Am. Journ. of Sem. Languages and Litteratures*, vol. XX, p. 207-208, 260-267; à *Nuffar* : H.-V. Hilprecht, *In the temple of Bêl at Nippur, with fifty-seven illustrations*. Philadelphia, 63 p. in-8°, *reprint from Trans. dept. of arch. u. of Pa.*, vol. I. — Fouilles anglaises à *Ḳuyunjiḳ* : A. Jouanin, *Une visite aux ruines de Ninive* : *Recueil de travaux*, vol. XXVI, p. 175-178. — Fouilles autrichiennes à *Tell Ta'annek* : E. Sellin, *Bericht über eine mit Unterstützung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften... unternommene Ausgrabung in Palästina. Nebst einem Anhange v. F. Hrozny* : *Die Keilschrifttexte von Ta'annek. Mit 13 Tafeln, 132 Abbildungen, 4 Detailplänen im Texte und 2 Hauptplänen*. Wien, Carl Gerold's Sohn, 123 p. in-4°. — Fouilles françaises à *Telloḥ* : L. H[euzey], *Mission française de Chaldée, reprise des fouilles de Tello* : *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, t. VI, n° 1, p. 1-4. G. Cros, *Campagne de 1903, compte rendu sommaire des fouilles*, *ibid.*, p. 5-17.

Les fouilles entreprises à Babylone par l'Orient-Gesellschaft se sont poursuivies en 1904 sans amener de découverte bien importante. Dans une chambre du *Kasr*, on a trouvé environ deux cents tablettes d'argile crue portant des actes datés des années 10 à

26 de *Nabû-kudurri-uṣur*. Au Sud, on a exhumé un cylindre d'*Aśur-bân-apal*, semblable à celui qui a été trouvé dans le temple de Nin-Maǵ et publié dans les *Miscellen* de Weissbach (1903). Mais au lieu de Nin-maǵ, c'est *Ea* qui est invoqué. On est donc en droit de supposer qu'il existait à Babylone un sanctuaire d'*Ea* encore inconnu. M. Lehmann suggère que *Ea śar apsî* pourrait bien être le Sérapis à qui l'on demanda s'il permettait qu'Alexandre entrât dans son temple (Arrien, VII, 26). — Les fouilles pratiquées dans une colline du groupe appelé *Homeira* ont amené la découverte d'un théâtre grec dont la décoration (cimaises, frises) trahit l'influence romaine. Une inscription grecque nous a gardé le nom du fondateur : Διοσκουρί[δης] ὁ Φιλοδόξ[ου] τὸ θέατρο[ν] καὶ σκην[ήν].

L'intérêt s'est reporté sur les fouilles commencées en 1903 à *Ḳala'at-Širgât*, l'antique *Aśur*, sur la rive droite du Tigre, en amont de l'embouchure du *Zâb* inférieur. Les découvertes faites en cet endroit ont permis de rétablir presque entièrement la liste des patésis et des rois d'*Aśur* jusqu'aux plus anciennes époques, c'est-à-dire jusqu'à l'arrivée de la colonie babylonienne qui fonda la ville.

Nous connaissons actuellement vingt-deux noms de souverains pour la période qui va d'*Erišum* à *Šulman-ašarid Ier*; il y a donc très peu de lacunes. Voici à peu près comment se répartissent les principaux documents. *Ašur-rîm-nišêšu* : champignon en pierre avec une inscription de dix-sept lignes. — *Adad-nirâri Ier* :

tablette d'argile rappelant la construction d'un quai; inscription de vingt-neuf lignes sur une pierre de seuil; brique trouvée au coin sud-ouest de la *ziggurat;* tablette d'argile complétant celle qui est publiée dans IV R, 44-45; fragments de tablettes en pierre. — *Tukulti-Ninib Ier*: espèce de champignon ou de phallus trouvé au coin sud-est du mur d'enceinte, et dont le texte rappelle la reconstruction de ce mur; le document, trouvé *in situ*, n'était pas enfermé dans une niche. — *Šulman-ašarid Ier*, fils d'*Adad-Nirâri*: tablette rappelant ses travaux à l'E-GARSAG-KURKURA, dont le fondateur serait *A-uš-pi-a; Šulman-ašarid* raconte en outre son expédition dans le *U-ru-at-ri* et le *Ḫanigalbat*, contre les *Ḫatti* et les *Aḫlamû*, qu'il repoussa jusqu'à *Gargamiš*. Une tablette rectangulaire, en albâtre, porte une inscription de quarante-huit lignes, également relative à la reconstruction de l'E-GARSAG-KURKURA. — *Tukulti-Ninib*: trois fragments d'une tablette d'albâtre trouvés au sud-ouest du temple. — *Tukulti-apal-ešarra Ier*: fragments de deux prismes, duplicata du prisme de Rassam. — *Šulman-ašarid II*: cinq champignons analogues à ceux de *Tukulti-Ninib*, datés de l'année de *Iaḫalu, limu*, soit 834 av. J.-C.; statue en basalte, sans tête, haute de 2 m. 50, avec une longue inscription racontant les victoires du roi sur *Bir-Idri* de Damas, et les pays de *Namri, Kue* et *Tabal;* brique émaillée. — *Šamši-Adad II* et *Adadnirâr II*: soixante-douze morceaux de lapis-lazuli et d'albâtre avec dédicaces. — *Sin-aḫê-irba*: prisme de quatre-vingt-trois lignes se rapportant à la construc-

tion du temple d'*Ašur*. — *Ašur-aḫê-iddin* : cylindre avec inscription de quarante lignes. — *Ašur-bân-apal* : deux fragments d'un prisme heptagonal avec inscription de cent soixante-dix lignes. — En dehors des rois d'Assyrie, *Kurigalzu*, roi de Babylonie, est représenté par un morceau d'onyx dédié à Enlil.

Au point de vue de la topographie d'*Ašur*, il semble établi que le palais découvert à l'ouest de la *ziggurat* est celui d'*Ašur-nâṣir-apal*, car on y trouve des dalles à son nom. Un vase d'albâtre et une brique au nom de *Sin-aḫê-irba*, quatre grands vases d'albâtre et des briques d'*Ašur-aḫê-iddin* marquent le passage de ces rois dans le palais d'*Ašur-nâṣir-apal*. Vers l'Ouest, on a trouvé des briques d'un palais construit par *Sin-aḫê-irba* pour son fils *Ašur-ilu-muballiṭsu*. Près de l'E-ǴARSAG-KURKURA était un palais de *Šulman-ašarid Ier*, auquel *Ašur-nâṣir-apal*, *Šarru-kin* et *Sin-aḫê-irba* firent des réparations. D'après les briques de *Šamši-Adad* et de *Šarru-kin*, le temple découvert à *Ḳala'at-Širgât* est le temple d'*Ašur*, nommé Ešara. On a trouvé en outre dans ce temple cinquante-trois tablettes de fondation, en pierre, mentionnant l'E-ǴARSAG KURKURA. — Au point de vue de la nomenclature royale, notons une tablette d'argile donnant le nom du père d'*Adad-nirâri Ier*, *A-ri-ik-di-in-ilu*, qu'il faut substituer à la lecture admise jusqu'à ce jour : *Pudi-ilu* (𒅤, *pu* = *arku;* Br. 7512). Un autre document confirme que *Ašur-aḫê-iddin* a aussi porté le nom de *Ašur-etil-ilâni-ukin-aplu* (cf. III R, 16, n° 3).

Les études assyriennes ne seront pas seules à pro-

fiter des fouilles de *Ḳala'at-Širgât;* on a en effet découvert en cet endroit quatre stèles en calcaire coquillier, avec inscriptions en araméen : deux d'entre elles sont datées de l'année 124 (des Séleucides = 89-88 av. J.-C?)[1].

M. Hilprecht a donné une édition anglaise de la très intéressante brochure : *Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur,* que j'avais signalée l'an dernier.

L'Université de Chicago, suivant l'exemple fameux donné par l'Université de Pennsylvanie, a commencé des fouilles en Chaldée. Le point choisi a été *Bismya*, au sud-est de *Nuffar*. La conduite des fouilles a été confiée à M. E.-J. Banks, sous la direction générale de M. R.-F. Harper. Les travaux ont commencé le 25 décembre 1903. Les premiers rapports de M. Banks décrivent le site comme une série de monticules s'élevant jusqu'à la hauteur de 12 mètres et répartis sur un espace de 1695 mètres de long et 840 mètres de large; l'endroit ne paraît pas avoir été habité depuis l'époque babylonienne ni visité par les fouilleurs clandestins; il s'annonce comme exceptionnellement fertile. On a déjà découvert une statuette de marbre, une tablette portant le nom de Dungi, roi d'*Ur*, et, dans une chambre d'un temple construit en briques ornées de rainures longitudinales, une inscription de *Narâm-Sin*. M. Banks croit déjà pouvoir distinguer quatre temples superposés au même endroit : le plus ancien, construit en blocs de pierre

[1] M. Peiser regrette comme moi que les fouilles assyriennes ne soient pas dirigées par des assyriologues : *O L Z*, col. 149.

(5e millénaire av. J.-C.); le deuxième, en briques plano-convexes (4e mill.); le troisième, peut-être de l'époque de *Narâm-Sin* (vers 3750); le quatrième, de celle de Dungi (2750). Parmi les objets trouvés en ce lieu, je signalerai une lame de bronze de o m. 48 de long, terminée par une figure de lion; elle a été découverte à 2 m. 50 sous la plate-forme de briques plano-convexes. Un grand nombre de fragments de vases à inscriptions a déjà été réuni. Les rapports publiés en 1904 vont jusqu'au 18 juin.

M. Sellin a fouillé le *tell* de *Ta'annek* (*Ta'anak* dans *Juges*, v. 19), à cinq heures de *Caïfa*, sur la route de *Jennin*. Les recherches ont duré du 10 mars 1902 au 30 mars 1903. Elles intéressent l'assyriologie par la découverte inespérée d'un cylindre-cachet au nom d'*Atanaḫ-ili*, fils de *Ḫabṣim*, serviteur de *Nergal*, et surtout de quatre tablettes (deux lettres et deux listes, voir p. 464) couvertes d'écriture babylonienne et provenant d'une collection renfermée dans un coffre en terre cuite.

M. Heuzey a réimprimé dans la *Revue d'assyriologie* la notice sur les fouilles de *Telloh* déjà signalée l'an dernier. La même revue donne en outre un compte rendu sommaire, mais très précis, de la campagne de 1903, par le capitaine Cros (avec plan). J'y note les découvertes suivantes : dans le *tell* des Tablettes, une pierre de seuil en diorite portant les noms de *Gimil-Sin* et *Arad-Nannar;* une statuette en albâtre représentant une femme assise; une « petite tête de femme en albâtre, portant un double chignon

soutenu par un bandeau qui est, ainsi que les sourcils, incrusté d'une pâte bleue de lapis; un vase de terre portant des dessins faits en petits points blancs». Dans le *tell* de la Maison des Fruits, une tablette d'albâtre portant une inscription au nom d'*Entemena;* une tablette en calcaire blanc portant une inscription de *Gudea;* un fragment de pierre noire avec quelques cases d'une inscription très archaïque; une petite figurine en coquille mate, portant sur la poitrine le nom de *Ur-Nina;* un casque en cuivre. Sur les pentes du même *tell*, un bas-relief en albâtre représentant un homme qui porte des poissons.

L'année 1904 ne nous a apporté aucune nouvelle des fouilles de Suse.

ÉCRITURE.

Allotte de la Fuÿe. *Quelques particularités de l'écriture des tablettes de l'époque d'Urukagina, roi de Sirburla : Recueil de travaux*, vol. XXVI, p. 139-143. — A.-H. Godbey. *The chirography of the Hammurabi code: AJSLL*, t. XX, p. 137-148. — G. Howardy. *Clavis cuneorum, sive lexicon signorum assyriorum linguis latina, britannica, germanica, sumptibus instituti Carslbergici Hanniensis compositum. Pars I : Ideogrammata præcipua.* Leipzig, Harassowitz, 96 p. in-8°. — P. Toscanne. *Études sur la langue sumérienne; première série.* Paris, Leroux, 63 p. in-4°.

Le premier fascicule du syllabaire de M. Howardy comprend une liste des signes sous leurs formes néo-assyrienne et néo-babylonienne; une liste des signes néo-assyriens avec leurs valeurs phonétiques, sumé-

riennes et assyriennes; une liste des principales valeurs phonétiques rangées alphabétiquement avec leur équivalent cunéiforme; une liste des principaux phonogrammes; une liste des déterminatifs; enfin une liste des principaux idéogrammes, simples ou composés. Quelques valeurs, établies depuis la publication de la *Classified list* de Brünnow, ont été enregistrées, telles que *maš*, pour le signe , et *kaš-šapu* pour le signe . Certaines lacunes qui étonnent, dans la liste des idéogrammes principaux, seront sans doute comblées par la liste des « ideogrammata rariora », qui doit suivre.

M. Toscanne a essayé d'expliquer l'origine et le sens de soixante idéogrammes, dont la plupart lui paraissent des composés de quelques signes simples.

M. Allotte de la Fuÿe croit reconnaître dans un signe non identifié, de l'époque d'*Urukagina*, le prototype du signe *tu*, que l'on trouve dans *Gudea* (Cyl. A, éd. Price, p. 92, n° 54). Ce signe se compose suivant lui du signe et des deux signes, accolés, de la main droite et de la main gauche. Mais si est primitivement l'image de la main droite, nous ne connaissons pas de signe pour la main gauche; il n'est nullement sûr que le signe de *Gudea* soit le même que celui de l'époque d'*Urukagina;* enfin je ne sais même pas sur quoi M. A. s'appuie pour dire que signifie « apporter, offrir, consacrer ». Brünnow ne connaît que les sens de « renouveler, engendrer, entrer, vêtir, malade, pigeon ».

L'écriture du code de *Ḫammurabi* n'est pas uni-

forme; un examen attentif montre qu'il existe des raccords entre les différentes parties. M. Godbey, qui a soigneusement étudié ces détails de gravure, en a conclu que la stèle du Louvre n'est pas un original mais une copie, et que le travail a été exécuté simultanément par plusieurs scribes entre lesquels la tâche avait été répartie. Il croit pouvoir distinguer huit mains différentes. Comme le bas des colonnes offre des particularités qui ne se retrouvent pas dans le haut (l'écriture y est plus serrée, les fautes plus nombreuses), il est possible que les graveurs aient été répartis en deux équipes travaillant l'une au-dessus de l'autre.

LANGUES SUMÉRIENNE ET ASSYRIENNE.

F. Delitzsch. *Zur assyrischen Lexicographie : O L Z*, vol. VII, col. 92-3. — B. Meissner. *Bemerkungen zu C T XIV : M V A G*, vol. IX, p. 196-220. — *Lexicographisches : ibid.*, p. 229-236. — D.-H. Müller. *Der Gebrauch der Modi in den Gesetzen Hammurabis : WZKM*, vol. XVIII, p. 97-100. — W. Muss-Arnoldt. *Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch*, livr. 14 et 15 (p. 833-960). Berlin, Reuther und Reichard, in-8°. — *Šupar*, *amel šuparšak(û)*, *amel Šakšupp(bb)ar, and related terms : A J S L L*, vol. XX, p. 186-193. — *Lexicographical notes : ibid.*, p. 222-234. — J.-D. Prince. *The vocabulary of Sumerian : J A O S*, vol. XXV, p. 49-67. — C. Virolleaud. *Notes lexicographiques : Z A*, vol. XVIII, p. 231-233. — A. Ungnad. *Zur Syntax der Gesetze Hammurabis : Z A*, vol XVIII, p. 1-67.

La variété et la multiplicité des sens rendus par une seule et même syllabe constituent l'une des prin-

cipales difficultés de la langue sumérienne. Comme Amiaud, M. Prince admet que, pour les Sumériens, des différences d'intonation distinguaient les syllabes pour nous identiques, et il remarque, ce qui est d'un grand poids, que le nombre des intonations sous lesquelles nous sommes amenés à grouper les différentes acceptions d'une même syllabe ne dépasse jamais le nombre des huit intonations physiquement possibles. Partant de ce principe, il étudie les nombreuses acceptions du signe 𒀀, qu'il range sous quatre chefs, et montre qu'elles se déduisent logiquement et linguistiquement de l'acception primitive « eau ». Il n'y a donc pas lieu de recourir à l'hypothèse idéographique ou idéophonique, contre laquelle M. Prince fait d'ailleurs valoir les variations phonétiques du sumérien, de dialecte à dialecte, ou, dans un même dialecte, l'harmonie et la dissimilation vocaliques, l'emploi des postpositions et l'incorporation verbale. Les trois derniers ordres de faits sont inconnus aux langues sémitiques; or dans aucun jargon artificiel « nous ne trouvons de développement grammatical autre que celui du langage sur lequel est fondé le jargon ». Donc si le sumérien était une « allographie », celle-ci ne saurait être l'œuvre des Sémites.

M. Delitzsch a établi que *igilti* (*Ašurb. Sm.* 123), *ikkiltâ*, *tettekiltâ* (*Gilg.*, XI, 215-229) viennent d'une racine קלחא, qui signifie « s'éveiller ». *Kadru* signifie « fier, orgueilleux », plutôt que « impétueux », si l'on se reporte à *Nab.* Grot. III, 30 : *kadrutim uštannaʾin*,

et au nom propre *Kunuš-kadru* (III R, 66 a, 28) « courbe-toi, fier ».

Le verbe *ḫâku* signifie primitivement « entourer ». C'est le sens qu'il a dans II R, 39 gh, 60 : « le grand pays cernera le petit pays pour le piller » (*iḫâkma*). M. B. Meissner, qui cite cet exemple, en donne aussi d'autres qui confirment le sens de « mêler, se mêler » (en parlant des liquides), établi autrefois par Jensen pour ce même mot (*Enuma eliš*, I, 5; Johns, *Deeds*, 1023, rev. 4; BA, II, 636, K. 164, 13). De même, à côté de la racine *ḫamû* « s'abattre », existe une autre racine *ḫamû* « observer » (les ordres) = حمى « défendre, protéger »; pour la filiation des sens, cf. נצר « protéger » et نظر « regarder, observer ». L'explication que Jensen a déjà proposée pour *mazûru* « Waschpfahl » est confirmée par la définition du ܡܙܘܪܐ donnée par Bar-Ali et citée par M. Meissner. Le vêtement appelé *šusuppu*, *sasuppu* est le manteau ou la mantille que le Talmud appelle שושיפא et le syriaque ܫܘܫܦܐ. Enfin M. Meissner voit dans l'instrument appelé *šaššaru*, qui sert, avec la hache (*pašu*), à abattre les arbres, l'équivalent de l'hébreu משור « la scie »; *šaššaru* serait une forme *šafʿal* de la racine *mašaru*. — Le fascicule XIV des *Cuneiform Texts*, qui contient des textes lexicographiques, a été étudié par M. Meissner. Je ne puis malheureusement pas résumer les corrections, rapprochements et suggestions qu'il a semés à pleines mains, et dont les assyriologues ne manqueront pas d'enrichir les marges de leurs dictionnaires.

M. Virolleaud a relevé, dans les textes astrologiques, une trentaine de mots qu'il donne avec leur contexte. Par comparaison avec le nom *A-mar-ili* (Harper, *Letters*, n° 179, obv. 2), il suggère pour le nom du roi *Bur-sin* la lecture *Amar-sin*. Le titre du grand traité d'astrologie est *enuma* ilu*Anu* ilu*Bêl*, « Quand *Anu* et *Bêl* » (cf. déjà Sayce, *The Religions of ancient Egypt and Babylonia*, 1903, p. 411, n. 2).

Les racines שפר et שקף ont été étudiées par M. Muss-Arnoldt. Aux dérivés déjà connus de la première s'ajoutent *šipirtu* « message, œuvre », et *šupru*. Ce dernier mot, sous la forme de l'état construit *šupar*, se rencontre dans un grand nombre de textes où l'on a lu jusqu'à présent *šu-ut*. Outre le sens de « dépêche », qu'il a dans *Am*, 92, rev. 30 : *ša šu-u-pa-a-ra ildanas*, il a le sens de « à la tête de », chargé de ». Peut-être dans *Gilgameš*, x, 2, 29, faut-il expliquer *šupar abnê* par « œuvre de pierre, idole ». Cela jetterait un jour tout nouveau sur ce passage difficile. Le titre du fonctionnaire amêl *šak-šup-par*, s'il est bien formé des mêmes éléments que le titre amêl *šu-par-šak*, confirmerait la lecture *šu-par*, que M. Muss-Arnoldt propose de substituer à la lecture *šu-ut*. A *šêrtu* « matin » et *šêrtu* « péché, colère », M. Muss-Arnoldt ajoute *šêrtu* « épée » (IV R, 25 b, 50, 51 : *šêrtu ittananbiṭ azkaru elliš šapu*) et *šertu* « germe, croissance », de שרא. M. Muss-Arnoldt explique encore *mar* (Sarg. *Hors*, 176-7) abréviation de *ammar* (?); *tillinû* « choisi »; *têlitu* « sublime »; *têl(i)tu* « taxe, tribut », de la même racine que *e'iltu*

et *uiltu*; *šanû* « teindre »; *šanû* « ânon »; *šipi* « marchepied »; *eršu* « reine »; *šarûru* « espèce de concombre »; *šârit* « faveur »; *šariš* « chef » (d'où רב־סרים); *tebiltu* « multitude ». Enfin il note les formes *šanitu* et *šaninitu* pour *šanûtu* « second »; l'*ifteal* de *šanû* qui signifie « répéter, doubler »; *tiltu* « neuvième » (ordin. *tišit*), et étudie longuement les terminaisons *ta-a-an*, *a-an*, *ʿa*.

Ces études sont extraites du supplément au dictionnaire dont j'ai déjà parlé l'an dernier, et dont M. Muss-Arnoldt annonce l'achèvement prochain. Les fascicules XIV et XV, parus en 1904, nous mènent jusqu'au mot *riḫṣu*. Ils contiennent près de deux cents mots nouveaux, et, pour les mots déjà connus, beaucoup d'explications nouvelles : il suffit de comparer, sur le mot *pišu*, le dictionnaire de Delitzsch et celui de Muss-Arnoldt, pour mesurer le chemin parcouru depuis huit ans dans la reconstitution du lexique assyrien. Le nombre des références est souvent décuplé.

M. Ungnad a donné en 1904 la deuxième et dernière partie de son étude sur la Syntaxe du Code de *Ḫammurabi*. Il y traite : 1° du régime du verbe : *a*. accusatif réfléchi et non réfléchi; *b*. régime introduit par une préposition; *c*. complément adverbial; 2° du nom : *a*. les cas; *b*. l'apposition; *c*. l'énumération; *d*. rapport de l'adjectif au substantif; *e*. le nom verbal (participe et infinitif); 3° de la phrase : *a*. en général; *b*. dans ses rapports avec d'autres phrases (phrases principales et phrases secondaires); *c*. l'en-

chaînement des phrases. Cette étude très complète et très approfondie, dont l'analyse ne peut donner qu'une idée bien imparfaite, a permis à M. Ungnad de corriger en toute sûreté quelques erreurs des traducteurs. Par exemple, des données qu'il a réunies sur la flexion du nom, il résulte que, au lieu de *ilu bêl kittu* (1, 11), il faut lire *bêlut* et traduire : « A *Marduk*, fils aîné d'*Ea*, la souveraineté sur tous les hommes eurent attribué », au lieu de : « A *Marduk*, fils aîné de *Ea*, divin maître du Droit, les foules des hommes eurent attribué ». Col. III, 17, au lieu de *mudi igi-gal-im*, lire *mudi bisit uznim* et traduire « qui comprend la sagesse », au lieu de « savant, intelligent ». Col. IV, 42-43, *kirbum Bâbili* ne signifie pas « boulevard de Babel », mais « dans Babylone »; de même, l. 50-51, « dans Agade », et non « boulevard d'Agane ». Col. III, 54, *ammi* est un pluriel et ne peut pas désigner le Tigre. Col. V, 57 et 66, la lecture *ana šibutu*, contraire à la paléographie et à la grammaire, doit être corrigée en *ana šibut*, le mot qui suit, *sarratim*, étant le complément de *šibut* et non du verbe *uṣiamma*, qui est intransitif. En conséquence il faut traduire : « Si dans un procès un homme est venu (*uṣiamma*) pour témoigner au sujet d'un crime, et n'a pas prouvé (la vérité de) les paroles qu'il a prononcées, si ce procès est un procès capital, cet homme sera tué », au lieu de : « Si quelqu'un, dans un jugement contre les témoins, une injure a proféré (*uṣiamma*) et la parole qu'il a prononcée n'a pas justifié, si cette cause est une cause de vie ou de mort,

cet homme sera tué ». Beaucoup de gens avaient trouvé excessive et étrange la loi ainsi libellée. La grammaire nous conduit à une interprétation plus acceptable, qui s'applique aussi au paragraphe suivant. Au lieu de : « Si aux témoins du blé ou de l'argent il a envoyé, la peine de ce jugement il portera », il faut entendre : « S'il est venu témoigner sur une affaire de blé et d'argent (sous-entendu : et n'a pas justifié la parole qu'il a prononcée), il supportera la condamnation ». Rev., col. XXI, 44-45, au lieu de : « Si un bœuf furieux (*zugam*) dans sa course », traduisez : « Si un bœuf allant dans une rue (*sukam*) ». Col. XIV, 62, les signes *sal zi ik ru um* ne peuvent être lus *zinništi zikrum* : la grammaire exigerait au moins *sinništa zikrim*, et l'interprétation « femelle du mâle, femme publique », que d'autres raisons rendent d'ailleurs inacceptable, doit être écartée. Col. XV, 54, *bêl eklêtišu* est une lecture impossible : *bêl* est à l'état construit, il faut un substantif régi; lisez *bêl ekli ekilšu iṣṣeid*, etc.

Au sujet de la terminaison *u*, considérée jusqu'à présent comme caractérisant le verbe des propositions subordonnées, et de l'exception relevée et expliquée par M. Ungnad dans les propositions subordonnées introduites par *šumma* (cf. *Journ. as.*, 1904, sept.-oct., p. 254), M. D.-H. Müller fait remarquer que, dans le code de *Hammurabi*, la terminaison *u* manque, non seulement dans les phrases commençant par *šumma*, mais encore dans toutes les propositions conséquentes des phrases conditionnelles,

dans toutes les formes du jussif, dans les formes narratives (*tempus historicum*). Il formule donc la règle suivante : *u* se trouve dans les phrases relatives attributives ou conjonctionnelles; il manque dans les propositions antécédentes et conséquentes des phrases conditionnelles, au jussif et au temps historique. L'*u* est de nature indicative et non conjonctive, et correspond à l'*u* de l'indicatif arabe. Ainsi s'explique sa chute au jussif, dans les phrases conditionnelles et le temps historique, et son maintien dans les phrases relatives et conjonctionnelles. L'*u* du permansif est une formation analogique d'après le présent et le prétérit, ou plutôt une terminaison adjectivale.

LITTÉRATURE.

a. LEXICOGRAPHIQUE.

Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, parts XVII et XVIII. London, Longmans et C°, 100 pl. in-4°.

Le Musée britannique a publié deux fascicules de textes lexicographiques copiés par M. Thompson. Ce sont des listes de synonymes où les mots sont classés par séries, d'après le sens : une de ces séries, appelée *malku* « le roi », comprenait au moins huit tablettes; cinq fragments sont publiés pour la première fois. Ce sont aussi des lexiques sumériens-assyriens appartenant, pour les fragments qui ont pu être identifiés, aux séries AN-TA-GAL = *šaḳû* « haut »; ALAM

= *lânu* « image ». De nombreux morceaux étaient inédits et apportent un complément précieux aux matériaux réunis par Brünnow.

b. HISTORIQUE.

C.-H.-W. JOHNS. *An overlooked fragment of an Eponym list : PSBA*, t. XXVI, p. 260-261. — L.-W. KING. *Records of the reign of Tukulti-Ninib I, King of Assyria, about B. C. 1275, edited and translated from a memorial tablet in the British Museum.* London, Luzac, 1 vol. XIII + 185 pages in-12. — S. LANGDON. *List of proper names in the annals of Asurbanipal : AJSLL*, vol. XX, p. 245-255. — B. MEISSNER. *Nebukadnezars Bericht über die Erbauung des Beltempels : Assyriologische Studien, MVAG*, vol. IX, p. 184-196. — TH.-G PINCHES. *A new historical fragment from Nineveh : JRAS*, p. 407-418. — I.-M. PRICE. *Litterary remains of Rim-Sin (Arioch), King of Larsa : The Decennial Publications of the University of Chicago*, vol. V. Chicago, The University of Chicago Press, 27 p. et 5 pl. in-4°. — A.-H. SAYCE. *The new historical fragment from Nineveh : JRSA*, p. 750-752. — V. SCHEIL. *Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes : Recueil de travaux*, vol. XXVI, p. 22-28. — *Miscelles : OLZ*, VII, col. 69–70; 216-217. — M. STRECK. *Bemerkungen zu den « Annals of the Kings of Assyria », I : ZK*, XVIII, p. 142-201. — F. THUREAU-DANGIN. *Nouvelle inscription de Gudea : Revue d'assyriologie*, vol. VI, p. 23-24. — *La ruine de Shirpourla (Lagash) sous le règne d'Ourou-Kagina : ib.*, 35-32. — *Le cylindre A de Gudea : ZA*, XVIII, p. 119-141. — P. TOSCANNE. *Inscriptions cunéiformes archaïques du Musée du Louvre publiées sous la direction de E. Ledrain. Les statues de Gudea, statue J.* Paris, Leroux, 37 p. in-4°.

Le texte de *Tukulti-Ninib*, dont M. King a publié une édition très soignée à tous points de vue, est un

document destiné à commémorer la construction des murs de *Kar-Tukulti-Ninib*. Comme tous les textes de ce genre, il débute par une énumération des titres du roi et une courte généalogie remontant à son grand père. Le roi rapelle ensuite ses victoires sur les pays de *Ḳuti*, *Uḳumani*, *Elḫunia*, *Šarnida*, *Meḫri*, *Ḳurṭi*, *Ḳummuḫ*, *Puššе*, *Mumme*, *Alzi*, *Madani*, *Niḫani*, *Alaia*, *Tearzi*, *Purukuzzi*, *Šubari* et *Naïri*, dont il défit quarante rois coalisés. Une mention spéciale est faite de sa campagne contre *Bibeiašu*, roi de *Karduniaš* (Babylonie), qu'il fit prisonnier, et dont il annexa le royaume à l'Assyrie. L'inscription rappelle ensuite que *Kar-Tukulti-Ninib* a été fondée sur l'ordre de *Bêl*, que le roi y a construit des temples à *Ašur*, *Adad*, *Šamaš*, *Ninib*, *Nuzku*, *Nergal*, *Iminabi*, et *Ištar*, et a creusé un canal desservant ces temples, qu'il a élevé un tertre sur lequel il a bâti son palais, et qu'il a entouré la ville de murs. Enfin viennent les malédictions usuelles contre celui qui détruirait la ville ou le mur, ou mutilerait la tablette.

M. King a joint à l'inscription de *Tukulti-Ninib* un passage de la « Chronique babylonienne » rappelant la défaite de *Bibeiašu* et la domination du roi d'Assyrie en Babylonie; un passage de « l'Histoire synchronique » où il a le premier rétabli le nom de *Bi[be]ašu*; une empreinte du sceau de *Sagaraḳti-Suriaš* rapporté par *Tukulti-Ninib* en Assyrie, avec le butin de *Karduniaš*, repris plus tard par les Babyloniens, et rapporté de nouveau à Ninive par *Sin-aḫê-irba*,

six cents ans plus tard (III R, 4, n° 2; la lecture du nom de *Šagarakti-Šuriaš* avait jusqu'à ce jour résisté aux efforts des assyriologues); le récit de la prise de Babylone par *Sin-ahê-irba* d'après un prisme de *Sin-ahê-irba* (I R, 3, 7), et l'inscription de Bavian (III R, 14), à laquelle une collation faite sur les originaux a permis d'apporter plusieurs corrections importantes; en appendice, huit fragments de coupes, portant des inscriptions de *Šulman-ašarid Ier*.

Dans son introduction, M. King a insisté sur le synchronisme, établi pour la première fois, des règnes de *Tukulti-Ninib* et de *Bibeiašu;* il a comparé l'usage des tablettes de fondation en Assyrie et en Égypte et opposé la destination historique des premières à l'objet purement magique des secondes; enfin, il a mis en œuvre les données historiques fournies par l'inscription de *Tukulti-Ninib* sur les campagnes de ce roi et les relations de l'Assyrie et la Babylonie.

Le P. Scheil a publié une pierre de seuil de *Lugal-Maurri* (?), transcription seule; deux briques à inscriptions d'*Adad-Nirâri*, une de *Šulman-ašarid;* une pierre avec une inscription de sept lignes de *Sin-ahê-irba* (transcription seule), mentionnant un fils du roi: *Ašur-iliya-balatsu* (lisez [ilu]*Ašur-ilu-mu-ballit-su* ou [ilu]*Ašur-ilu-nadin-balat-su*). Un fragment de *Sin-ahê-irba*, mentionnant la campagne contre les Arabes, a été traduit par le P. Scheil, qui place l'événement après la huitième campagne du roi. Signalons encore un fragment du ci-devant *Pudilu* (= *Arik-din-ilu;* transcription seule) et une dédicace à *Nisaba*.

L'histoire des rapports de *Lagaš* et de GIŠUĜ, qui commence pour nous à l'époque de *Mesim*[1], roi de *Kiš*, vers 4000 av. J.-C., s'est enrichie d'un nouveau chapitre. C'est l'histoire de la destruction de *Lagaš*, par LUGALZAGGISI, roi de GIŠUĜ. Une tablette découverte par le capitaine Cros, et dont M. Thureau-Dangin a donné la traduction, énumère les temples détruits ou pillés par les habitants de GIŠUĜ. Le fait le plus important qui ressort de cette tablette, est que URUKAGINA, roi de GIRSU, est contemporain de LUGALZAGGISI, patési de GIŠUĜ.

M. Thureau-Dangin a également publié, dans la *Revue d'assyriologie*, l'inscription de la huitième statue de *Gudea* dont il avait déjà donné une traduction que j'ai signalée l'an dernier. Cette inscription a fait d'autre part l'objet d'un travail de M. Toscanne qui a donné, en même temps qu'une copie fort soignée, des variantes empruntées aux autres textes de *Gudea*. Enfin les dernières colonnes (XX-XXX) du cylindre A de *Gudea* ont été traduites par M. Thureau-Dangin. Elles racontent, suivant lui, « la pose des fondations du temple ». Aussitôt après sont mentionnées sept bénédictions par lesquelles *Gudea* salue l'édifice dont il vient d'entreprendre la construction. Puis commence la longue énumération des divers

[1] On a lu jusqu'à ce jour ME-SILIM; mais SILIM paraît une valeur sumérienne de basse époque refaite sur le sémitique *salamu*. [illegible] a la valeur SIM (C T, XI, 12, 40801. 3), qui satisfait aussi bien au complément phonétique MA, qui souvent termine le nom du roi.

travaux exécutés par le patési : lès multiples parties du temple sont successivement passées en revue avec es emblèmes, stèles, ou représentations mythologiques qui les ornent. L'inscription se termine par une prière adressée à Nin-Girsu. Je reviendrai l'an prochain sur cet important travail, qui doit être publié à nouveau avec un commentaire grammatical.

Depuis que Lenormant a proposé d'identifier *Rim-Sin* avec l'*Arioch* de la Genèse, je ne crois pas que cette hypothèse ait été l'objet d'une discussion sérieuse. Elle soulève pourtant beaucoup de difficultés. Il n'est pas probable que le même roi ait porté deux noms équivalents, l'un sumérien, l'autre sémitique, et, si le nom écrit Ri-im- dingir En-zu doit être lu *Rim-Sin* en sémitique, on ne voit pas pourquoi il apparaîtrait quelquefois, dans des documents écrits en sumérien, au lieu de la forme ordinaire Eru- dingir En-zu, réputée sumérienne, ni pourquoi les Sémites de Palestine auraient retenu de préférence la forme sumérienne prétendue équivalente, *Arioch* (= Eri-aku). D'autre part, le fait que *Sin* est quelquefois appelé dingir a-ku, en sumérien (Br. 11680), ne prouve pas que le sumérien dingir En-zu se soit prononcé aku. Il n'est nullement prouvé non plus, ni même vraisemblable, que *rim* soit la traduction assyrienne de eru (*rim* signifie en assyrien « bœuf sauvage » tandis que eru signifie « serviteur »). Je croirai donc, jusqu'à preuve du contraire, que *Rim-* ilu *Sin* et Eru- dingir En-zu (= *Arad-* ilu *Sin*) sont deux rois différents. Je regrette que M. Price, qui

vient de donner une nouvelle édition des textes de ce roi, ait adopté l'opinion de Lenormant, sans même la discuter. Au reste, il faut le remercier pour les copies qu'il a publiées de deux textes inédits, conservés au Louvre, et qui sont parmi les plus longs, et pour les deux tables où il a donné un dépouillement des noms propres et du vocabulaire de *Rim-Sin* et *Arad-Sin*.

L'onomastique si riche du cylindre d'*Ašur-bân-apal* a été inventoriée par M. S. Langdon. La liste des noms propres offre plus que de simples références: elle analyse les données fournies par le texte sur chaque individu et chaque pays. Je souhaite avec M. Langdon que pareil travail soit fait pour tous les textes historiques assyro-babyloniens.

Le fragment de cylindre de *Nabû-kudurri-uṣur*, trouvé à Suse, et traduit en 1900 par le P. Scheil (DP, II, 123-125), complète sur beaucoup de points un autre cylindre, également mutilé, publié par Hilprecht (OB, I, 34-35). M. Meissner s'est aperçu le premier de ce fait et a donné une traduction du texte ainsi rétabli. Il suppose qu'il n'y a plus de lacune entre la fin de la colonne II et le commencement de la colonne III; mais il n'a pu en acquérir la certitude, le P. Scheil n'ayant pas publié la copie de l'original, mais une simple transcription.

La publication des *Annals of the Kings of Assyria* (1902), de MM. Budge et King, a été l'objet d'une revision attentive de la part de M. Streck, qui s'est proposé de rectifier et de compléter l'interprétation

en s'aidant, plus que ne l'ont fait les auteurs anglais, des travaux parus depuis le dictionnaire de Delitzsch. Parmi ses explications et ses corrections, je retiendrai surtout *ganu* ou *gunnu* « soldat » (*Adad-Nirâri*, obv. 22); *satammu* « régisseur » (Tig. I, col. 1, 36); *Kili-* *ilu**Tešub*, *Kali-* *ilu**Tešub*, *Šadi-**ilu**Tešub*, *Ḫattušar*, au lieu de *Kilianteru*, *Kalianteru*, *Šadianteru*, *Ḫattuḫi* (*ibid.*, II, 25); *gamarria irḫute ḳuradia ša mitḫuṣ tapde litamdu* « mes voltigeurs (?) rapides, mes hoplites experts (*litamdu*) à infliger la défaite » (*ibid.*, II, 66-68); *šamâṭu* (*ibid.*, III, 44) « être effilé »; *zirku* (*ibid.*, III, 99) « agneau »; *adi šululti ûme ša* *ilu* *šamši napâḫi* (*ibid.*, III, 100-101) « en un tiers de jour, celui du lever du soleil »; *urumi* (*ibid.*, IV, 68) « platane »; *Tumme* (*ibid.*, IV, 71) et non *Nimmé* ou *Numme*; *kurbani ša abari* (*ibid.*, V, 39) « morceaux de magnésite »; *biriḳ siparri* (*ibid.*, VI, 15) « éclair de bronze »; *tumsuḫa* (Ob. brisé, col. IV, 29) « crocodile », au lieu de *namsuḫa* (cf. l'arabe تمساح); *bît abusâte* (*ibid.*, col. V, 1) « étable » (lieu des mangeoires); *munariṭ* (*Ašurn.*, n° 3, 1) « qui fait se reposer »; *bît kili* (n° 4, rev. 17) « lieu obscur »; *asuḫu* « platanus orientalis » (*Ašurn.*, Mon. V, 16); *ina išḳišu*, et non *ina giš-ḳi-šu* (*ibid.*, l. 52), « en sa possession ». M. Streck attribue à Salmanazar Ier l'obélisque brisé, longtemps attribué à *Ašur-nâṣir-apal* ou à *Tukulti-apal-ešara Ier*; il se fonde sur la mention de *Kadašman-*[*Buriaš*] et d'une colonie fondée à *Ḫalziluḫa*, dans la montagne de *Kašiari*, région où nous savons que *Sulman-ašarid Ier* fit une

expédition. Son étude sur le nom de *Pudi-ilu* a perdu en grande partie son intérêt depuis la découverte faite à *Ḳala'at-Širgât* (voir p. 443).

M. Johns signale un fragment d'une liste des éponymes (K. 10.017) transcrit par Smith dans son Canon des éponymes (p. 55) et depuis négligé. Ce texte, très mutilé, traite de l'année 700.

Un fragment historique rapporté en Europe par Boutcher, le dessinateur qui accompagna Loftus en Assyrie, a été publié par M. Pinches qui semble avoir raison de le rapprocher du fragment IV R, 34, n° 2. Ce texte est très mutilé; on y retrouve cependant les noms de *Aššur-bêl-kudur-uṣur, Ninib-tukulti-Aššur* et de *Ḫarbi-šiḫu*, le Habirite. Si le *Bêl-kudur-uṣur* nommé dans ce texte est le roi d'Assyrie qui régna vers 1210, nous avons là un élément pour fixer la date des événements rapportés dans le texte de Rawlinson. M. Sayce a proposé quelques modifications à la traduction, donnée par Pinches, du texte de Rawlinson, et en a rapproché un fragment d'Agathias (II, 25, p. 119) et de Ktésias, dont il a essayé de rétablir les noms propres fort altérés. J'admets avec lui que les noms assyriens très longs ont été souvent abrégés et que Biletaras peut représenter un nom comme [*Tukulti*]-*apal-ešara* (*pileser*), mais j'ai peine à croire que Amyntes soit une traduction de *uṣur* ou de *naṣir* « protége ».

C. ÉPISTOLAIRE.

FR. HROZNY. *Keilschrifttexte aus Ta'annek* (appendice à la publication de Sellin [voir p. 440], p. 113-122). — C. JOHNSTON. *Šamaš-šum-ukin, the eldest son of Esarhaddon* : *JAOS*, t. XVIII, p. 79-83. — F. MARTIN. *Une lettre assyrienne* (Harper, IV, n° 248) : *ZA*, vol. XVIII, p. 97-99. — B. MEISSNER. *Šamaššumukin und Ašurbanipal* : *Assyriologische Studien*, *MVAG*, IX, p. 181-184.

En dehors de deux listes extrêmement mutilées, et dont il n'y a guère à tirer que les noms propres, les fouilles de *Ta'annek* (voir p. 445) ont fourni deux lettres que M. Hrozny a traduites et commentées. L'une est de *Guli-Addi*, l'autre de *Aḫi-Jawi*; toutes deux sont adressées à *Ištar-waršur*. M. Hrozny rapproche le nom *Aḫi-Iawi* de l'hébreu אֲחִיָּהוּ (I *Rois*, XIV, 4) pour lequel il suppose une forme plus ancienne אֲחִיָּהוּ. Comme le fait remarquer M. Sellin (p. 98-99), ces lettres, qui sont de la même époque que celles d'*El-Amarna*, montrent que le babylonien n'était pas seulement, ainsi qu'on l'a prétendu, la langue diplomatique; puisque les dynastes de Syrie se servaient, pour correspondre entre eux, de l'écriture babylonienne, cette écriture était la seule qu'ils connussent. Ce fait est encore établi par les listes trouvées avec les lettres, et qui semblent se rapporter à l'administration de la principauté.

M. Martin a traduit et commenté la lettre 348 du recueil de Harper, qui contient une consultation relative à une maladie du roi. — Une lettre à *Ašur-aḫé-iddin*, publiée par Harper (n° 870), et traduite par

M. Meissner, montre que l'accession d'*Aššur-bân-apal* au trône d'Assyrie fut une satisfaction accordée aux grands qui craignaient la prédominance de Babylone. *Šamaš-šum-ukin* est appelé fils aîné (*rabû*) du roi; il n'était donc pas, comme on l'a cru, frère jumeau d'*Aššur-bân-apal*, à moins qu'il ne soit l'aîné des jumeaux, ce qui n'est pas impossible. M. Johnston, qui a traduit la même lettre peu de temps après M. Meissner, insiste sur l'impossibilité d'une traduction « jumeau » pour *talîmu*. Il montre pour quelles raisons *Aššur-ahê-iddin* avait donné le royaume de Babylone à *Šamaš-šum-ukin* probablement fils d'une Babylonienne.

d. MYTHOLOGIQUE.

P. HAUPT. *The introductory lines of the cuneiform account of the Deluge* : *JAOS*, t. XXV, p. 68-75.

Les premières lignes de la onzième tablette de la légende de *Gilgames* n'ont pas encore été traduites d'une manière satisfaisante; plusieurs traducteurs du récit du déluge ont même laissé ce début de côté. M. Haupt propose de traduire :

Nimrod said to him, even to Ut-napišti, the translated :
I gaze at thee (with amazement), o Ut-napišti;
Thy appearance is unchanged, like me art thou.
And thou thyself art not changed, like me art thou.
Eager is the de[sire] of thy heart to do battle;
[Ar]mor thou hast placed on thy body.
[Tell me] how didst thou settle (here) and obtain life in the assembly of gods.

IMPRIMERIE NATIONALE.

« Appearance », l. 3, rend *minâti*, que M. Haupt rapproche de l'hébreu מין (*Gen.*, 1, 11 et 24) « espèce » et non de מנה « compter », comme les auteurs qui l'ont rendu par « proportions ». L. 5, il faut lire *gummur ka[pad] libbiha*, et non *gummurka libbi; kapadu* « avoir l'intention », est bien connu. « Armor », l. 6, rend *su...a-am* (Jensen : [*u m*] *a a-h i*). Au commencement de la ligne 7, M. Haupt restitue [*ḳu-ba-a-ma*].

e. LITURGIQUE.

J. BOLLENRÜCHER. *Gebete und Hymnen an Nergal* (*Leipziger semitistische Studien*, I, 6. Leipzig, Hinrichs. 1 vol. ... p. in-8°.

Des huit morceaux étudiés par M. Bollenrücher, deux seulement (K. 8310 et 9880) étaient inédits; il est regrettable que M. Bollenrücher n'en ait pas donné la copie, mais seulement la transcription. L'auteur a dû renoncer à copier trois autres fragments signalés par le catalogue de Bezold, et même à collationner trois textes déjà publiés, et cependant réservés par le British Museum. Il a pu néanmoins, grâce au rapprochement de textes similaires, compléter sur plus d'un point les deux hymnes autrefois publiés par King (*Magic*, n°s 27 et 46), et même corriger en toute sûreté une copie fautive de Craig (K. 69 = Z A, p. 276). Son interprétation marque également un progrès sur celle de ses devanciers. Il n'est pas douteux, par exemple, que, dans son numéro 1, il ne faille lire avec lui : *rabâta ina aralle mahira la tišu* (l. 6) « tu es grand, dans les Enfers tu

n'as pas de rival », et non : *rabâta ina arallêma ašira* (*ra*) LA-TI-*šu; šutur* (l. 7) « élevé », et non *šuṭur* « écris »; *šibsat* (l. 12) « colère », et non *milat* « ? »; au numéro 2, l. 13, *multamdiḫ* « qui marche », et non *kakkab Pisu tiḫ* « étoile *Pisu* qui est proche de ». Il semble que M. Böllenrücher aurait été en mesure de tenter la traduction de l'hymne sumérien publié dans C T, XV, 14, et il est regrettable qu'il ne l'ait pas fait : il faut avoir le courage de se tromper et de commettre les erreurs inévitables.

Dans son introduction, M. Böllenrücher a recueilli les données assez maigres que nous possédons sur *Nergal*, dieu du soleil brûlant et meurtrier, de la fièvre et de la peste, seigneur de l'Enfer, et en même temps dieu de la vie et de la fertilité. Contre Barton, qui soutient que le dieu principal de *Kutha* ne pouvait pas être à l'origine une divinité malfaisante, qu'il a dû être d'abord un dieu chthonien, un dieu de l'agriculture, et que, dépossédé par le *Bêl* de *Nippur* et réduit à l'empire des morts, il devint un dieu de la peste, et, finalement, du soleil destructeur, M. Böllenrücher admet que le caractère primitif de *Nergal* est celui d'une divinité solaire. Mais il renonce d'ailleurs à déduire logiquement tous les attributs de *Nergal* de sa fonction primitive de dieu solaire. Le nom de *Sitlamtaea*, fréquemment donné à *Nergal*, signifie, suivant M. Böllenrücher, « celui qui a grandi dans le *šitlam* », ce dernier nom désignant une partie encore indéterminée du *κόσμος* babylonien, peut-être l'océan céleste.

f. DIVINATOIRE.

Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, part XX. London, Longmans and C°, 50 pl. in-4°. — C. VIROLLEAUD. *Études sur la divination chaldéenne. 1re partie; extraits des séries* 𒁹 *alu,* 𒁹 *marṣu; transcription.* Paris, Welter, 69 p. in-4°. — *Textes divinatoires : Rev. sém.*, p. 271-275. — G. QUINCHE. *Zur babylonischen Becherwahrsagung : ZA,* XVIII, p. 223-227.

Le fascicule XX des *Cuneiform Texts* est tout entier consacré aux présages : il comprend des textes des trois séries *šumma* GIR, *šumma* ŠA-TAB, et *muštabiltum.* Les copies sont de M. Thompson. Les vingt fascicules de la publication du British Museum forment une masse déjà très importante de tablettes, et il devient très difficile de savoir ce que chaque fascicule contient, quelles sont les tablettes publiées et en quel endroit elles le sont. Un index fournissant toutes ces indications serait le bienvenu, et l'index général que le Musée Britannique donnera certainement à la fin de la publication, c'est-à-dire à une époque qu'on ne peut prévoir, serait moins impatiemment attendu si nous avions des tables partielles. Il est vrai que les onze premiers fascicules ont paru sans pagination, mais il serait facile à chacun de numéroter son exemplaire, et on ne verrait plus de références comme Bu. 91-5-9, 364, CT, VI, qui imposent un quart d'heure de recherches à qui veut les vérifier. Enfin, sans ignorer tous les obstacles qui peuvent s'opposer à la publication méthodique d'une aussi vaste collec-

tion, je souhaite que les documents grammaticaux et lexicographiques, qui sont indispensables à l'intelligence de tous les autres, paraissent avant tous les autres.

M. Quinche a étudié expérimentalement les textes relatifs à la lékanomancie publiés par M. Hunger (voir *J A*, 1904, p. 261); les faits l'ont amené à modifier sur quelques points la traduction de M. Hunger : *erištu* « bourrelet »; *burbuḫatum* « trous ronds »; *nikimtu* « gonflement »; *šulmu* « gouttes secondaires »; *šaršarru* « rond »; *taḫaltu* « queue ». Il signale en outre dans ce texte la plus ancienne mention du phénomène de l'interférence : jusqu'à présent les peintures murales de Pompéi, où l'on voit des bulles de savon au bout d'un chalumeau de paille, étaient le plus ancien document sur ce phénomène.

Un des textes divinatoires publiés par M. Virolleaud traite des présages tirés des apparitions de morts; le précédent donne des présages tirés de la maison et de ses parties. M. Virolleaud a donné en outre une seconde édition, améliorée sur plusieurs points, de sa transcription des séries *alu* et *marṣu*.

g. MAGIQUE ET MÉDICALE.

C. Fossey. *Textes magiques assyriens : Recueil de travaux*, vol. XXVI, p. 89-128; 179-218. — F. Küchler. *Beiträge zur Kenntniss der Assyrisch-Babylonischen Medizin; Texte mit Umschrift, Uebersetzung und Kommentar : Assyriologische Bibliothek*, vol. XVIII. Leipzig, Hinrichs, 1 vol. in-4°, vi + 154 p. in-4° et 20 pl. en autographie. —

B. Meissner. *Zahnschmerz : Assyriologische Studien*, XII : *MVAG*, IX, p. 220-228. — F. von Œfele. *Zur Assyrischen Medizin and Naturwissenschaft : ZA*, XVIII, 234. — R.-C. Thompson. *The devils and evil spirits of Babylonia, being Babylonian and Assyrian incantations against the demons, . . . translated from the original cuneiform texts in the British Museum, with the transliterations, vocabulary, notes, etc., with two plates; vol. II. «Fever sickness» and «Headache», etc.* London, Luzac, LIV + 79 p. in-8°. — C. Virolleaud. *Texte magique : Rev. sém.*, p. 269.

Le fascicule XVII des *Cuneiform Texts* a été traduit par M. Thompson dans le second volume de ses *Devils and evil spirits*. Il contient les débris conservés des « *Ašakku* douloureux » et du « Mal de tête », de la « Poupée d'argile » et de séries analogues. Ces incantations magiques sont suivies de descriptions de dieux et de la « Légende du ver ». Parmi les descriptions de dieux, celle de NIN-TU paraît se rapporter à un type de statuette bien connu par les fouilles et qui représente une déesse allaitant son enfant. La « légende du ver » explique l'origine du mal de dent, en remontant plus haut que le déluge, jusqu'à la création, et donne ensuite la formule du calmant à appliquer sur la dent. Les cosmogonies que l'on trouve dans d'autres textes magiques mutilés, et dont la raison d'être n'apparaissait pas clairement jusqu'à présent, étaient probablement destinées, comme la « légende du ver », à expliquer la cause du mal, que la magie devait s'appliquer à connaître, avant de le guérir. Dans sa préface, M. Thompson a étudié les paroles magiques, la connaissance de l'ennemi sur-

naturel, le rituel et les cérémonies, le tabou et l'expiation. Il admet avec moi, contre M. Prince, que nous ne connaissons pas encore, dans le rituel babylonien, de cérémonie comparable à celle du bouc émissaire chez les Hébreux.

J'ai publié, presque en même temps que M. Thompson, une traduction des textes magiques contenus dans les fascicules XVI et XVII des *Cuneiform Texts*. Mon interprétation diffère de la sienne sur un certain nombre de points que j'ai pu discuter dans mes notes, au moins en ce qui concerne le fascicule XVI, pour lequel j'ai été devancé.

M. Meissner a donné également une traduction de la « légende du ver » et d'un fragment (K. 259) de memento médical relatif au traitement du mal de dent. Son explication de la ligne 20 de la « légende du ver » me paraît la meilleure qui ait été proposée pour ce passage difficile. J'avais supposé que [cuneiform] était une faute de copie pour [cuneiform], mais la lecture *šêpa ṣabat* est plus satisfaisante, pour la grammaire et le sens, que celle que j'avais proposée. En revanche, je continue à croire que *munzuki* (l. 10) n'est pas une variante de *munziḳu* et ne signifie pas « vin », mais se rattache à la même racine que *anzuḳa* (dans *lunzuḳa*, l. 17), que M. Meissner traduit comme moi « sucer ». L. 25, j'ai vu dans [cuneiform] une forme de [cuneiform]. MM. Thompson et Meissner lisent [cuneiform], mais ils me paraissent conduits par le sens plutôt que par la paléographie : [cuneiform] aurait été écrit [cuneiform], tandis que l'on trouve pour [cuneiform] la

forme ⊢⋿⊢, beaucoup plus voisine de celle que contient notre texte (cf. Br., *Indices*, 312 *a*).

Un texte magique, malheureusement mutilé, a été traduit par M. Virolleaud. Il nous apporte un nouvel exemple de rite transmetteur : on doit appliquer[1] sur le sanglier la bouche de l'homme ensorcelé. Ce texte confirme l'interprétation que j'avais donnée d'un rituel relatif à la transmission des maléfices dans le corps d'un cochon[2]. Cette interprétation avait été contestée bien légèrement; elle est désormais hors de doute, ainsi que la restitution que j'avais proposée pour la première ligne. Noter dans les deux textes l'importance attachée à l'orientation, pour l'accomplissement du rite.

La médecine s'est lentement dégagée de la magie. Dans les textes publiés et étudiés par M. Küchler, les prescriptions médicales sont encore mêlées d'incantations et de pratiques purement magiques : par exemple une incantation célèbre l'origine de la plante du « cœur », qui figurait dans plusieurs recettes (p. 8-11); une certaine potion doit être bue de la main gauche (p. 10-11); la potion faite du suc de onze plantes, d'huile et de boisson fermentée, qui dissipe les fumées du vin, doit être administrée avant que le soleil se lève et que personne ait embrassé l'homme ivre (p. 32-33). Pourtant la prédominance

[1] Cf. Boissier, *Documents assyr. rel. aux prés.*, p. 42, l. 8, *tu. šak-da-aš*.

[2] *Journal asiatique*, 1901, t. I, p. 364, et *Magie assyrienne*, p. 86 et 459.

des formules pharmaceutiques est très marquée, et l'aveu que dans certains cas le médecin est impuissant (p. 62-63) a déjà quelque chose de scientifique : je ne crois pas que la magie ait jamais reconnu de bornes à sa puissance. Quelle que soit donc la part qu'il faille faire au principe magique de sympathie dans la rédaction des formules étudiées par M. Küchler, on peut dire qu'avec son travail commence la publication de la littérature médicale assyro-babylonienne. Depuis plusieurs années déjà, l'attention avait été attirée sur cette série de documents, une des plus importantes de la bibliothèque de *Ḳuyunjiḳ*, par le docteur von Œfele[1], qui avait remarqué le nombre considérable de prescriptions pour malades relevées dans le catalogue de M. Bezold. M. von Œfele avait déjà pu, grâce à une connaissance très étendue de l'histoire de la médecine, préciser un certain nombre de points. Mais les textes publiés étaient fort rares, et l'interprétation, fort difficile à cause des nombreux idéogrammes et des termes techniques, avait rebuté

[1] *Eine Uroskopie aus altmesopotamischer Medicin : Allg. Med. Centr. Ztg.*, 1898, n° 96. — *Zur Geschichte der Alliumarten (Altmesopotamische Medicin) : Pharmac. Rundschau*, 1899. — *Aus einer assyrischen Pharmacopöe : Pharm. Centr. Blatt f. Deutschland*, 1900, n° 6. — *Litteraturnachweise z. Geschichte d. Medicin in d. Keilschrift-Cultur : Deutsche-Med. Presse*, 1901, n° 24. — *Diätetisches Handbuch d. Bibliothek Sardanapals : Zeitschr. f. diät. Therapie*, 1901. — *Ein Handbuch d. Prognostik in Keilschrift : Deut. Med. Presse*, 1901, n° 3. — *Proleg. z. Keilschriftmedizin : OLZ*, V, 157-9, 1902. — *Abhandlungen z. Gesch. d. Medicin. Heft IV : Keilschriftmedizin. Einleitendes z. Medizin d. Kouyundjik-Collection.* — *Materialien z. Bearb. babyl. Medicin : MVAG*, 1902; etc.

les assyriologues. L'honneur de l'avoir abordée le premier revient à M. Küchler, qui a pu, avec l'aide de son maître, M. Jensen, et de M. von Œfele, résoudre une bonne partie des innombrables problèmes suscités par les textes médicaux.

Les trois morceaux qu'il a étudiés appartiennent à la série *amêlu sualam mariṣ*, tablettes 1-2, et à la série *amêlu* UD DA KUR ID ZI SAK KI *mariṣ*. Ils traitent principalement des troubles de l'appareil digestif, coliques, vomissements, flatuosités, de la rétention d'urine, de l'ivresse, de la jaunisse, qui est déjà rapportée à sa véritable cause, l'action de la bile. Le nom assyrien de la fièvre bilieuse est très clairement donné (p. 60-61, l. 26) : « Si le corps d'un homme est jaune, sa face noire et jaune, la racine de sa langue noire, le nom (de cette maladie) est *aḫḫazu.* » On a traduit jusqu'à présent, mais sans preuve suffisante, *aḫḫazu* par « fièvre », et M. Küchler s'appuie sur cette explication pour suggérer que, peut-être, il s'agit de la fièvre jaune. Mais il objecte lui-même que la fièvre jaune est inconnue en Asie. S'il faut vraiment maintenir que l'*aḫḫazu* est une espèce de fièvre, je penserais plutôt à la fièvre bilieuse, qui est souvent incurable et mortelle, comme le dit le texte, et que l'on ne s'étonnera pas de voir nommée après la jaunisse simple (*amurriḳânu*). J'ai noté en passant quelques erreurs de détail. Planche II, l. 8, le texte porte *miriṣ ina ḫimêti;* M. Küchler a lu *miriṣ ḫimêti* et traduit en conséquence « Buttersalbe »; *ibid.*, l. 9, le texte porte *išati* « il boira », et non *ikkal* « il mangera »; *ibid.*,

l. 31, [illegible] me paraît une graphie bien bizarre pour *irtanaḫaṣ* : si cette lecture était aussi solidement établie que M. Küchler le croit, par le rapprochement avec pl. IV, l. 60, je supposerais alors une faute de copie : [illegible], pour [illegible] (Br. 6373). P. 37, l. 32, « gutes » pour *ṭâba* me paraît une traduction faible, quoique littérale; *ṭâbu*, fréquemment opposé à *marru* « amer », doit signifier « sucré » ou « doux ».

M. von Œfele propose de reconnaître dans la plante SA-KIL-BIR, employée dans la recette contre le mal de dent (voir p. 471), l'*hyposcyamus albus*.

h. JURIDIQUE.

H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE. *La famille celtique; étude de droit comparé*. Paris, Bouillon, 1 vol. 221 p. in-16. — S. DAICHES, *Zur Erklärung des Hammurabi-Codex* : *ZA*, XVIII, p. 202-222. — R.-F. HARPER. *The code of Hammurabi, King of Babylon, about 2250 B. C., autographed text, transliteration, translation, glossary, index of subjects, lists of proper names, signs, numerals, corrections and erasures*... Chicago, The University of Chicago Press, 1 vol. 192 p. in-8° et 103 pl. — J. KOHLER ET F.-E. PEISER. *Hammurabi's Gesetz, Band I : Übersetzung, Juristische Wiedergabe, Erläuterung*. Leipzig, Pfeiffer, 1 vol. 146 p. in-8°. — C.-F. LEHMANN. *Ein missvertandenes Gesetz Hammurabis* : *BAG*, t. IV, p. 32-41. — D. G.-LYON. *Structure of the Hammurabi Code. Notes on the Hammurabi Monument* : *JAOS*, t. XXV, p. 248-278. — D.-H. MÜLLER. *Meine Hammurabi Glossen* : *WZKM*, t. XVIII, p. 340-342. — *Über die Gesetze Hammurabis, Vortrag gehalten in der Wiener Juristischen Gesellschaft*. Wien, A. Hölder, 1 vol. 45 p. in-8°. — *Die Kohler-Peisersche Hammurabi*

Übersetzung : Zeitschrift f. d. priv. u. öff. Recht. d. Gegenwart, t. XXXI. — F.-E. PEISER. *Ein missverstandenes Gesetz Hammurabi's : OLZ*, vol. VII, col. 236-237. — M. SCHORR. *Die Kohler-Peisersche Hammurabi-Uebersetzung : WZKM*, t. XVIII, p. 208-240. — H. WINCKLER. *Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Übersetzung; dazu Einleitung, Wörter-Eigennamen-Verzeichnis, die sog. sumerischen Familiengesetze und die Gesetztafel Brit. Mus. 82-7 14, 988.* Leipzig, Hinrichs, 1 vol. 116 p. in-8°.

L'interprétation du code de *Ḫammurabi*, dont le P. Scheil a donné la première traduction, progresse de jour en jour, grâce à de nombreux travaux d'ensemble ou de détail. Certains termes techniques font l'objet d'études spéciales, tandis que des traductions nouvelles s'efforcent de rectifier et de préciser le sens d'articles encore obscurs, et que des commentaires juridiques en font comprendre la portée.

M. Daiches s'est attaqué à l'expression *rid ṣâbê*, précédemment traduite par « officier ». Il a réuni les passages du code et des lettres de *Ḫammurabi* où cette catégorie de personnes est nommée, et a commenté avec beaucoup de pénétration un texte relatif à un *rid ṣâbê* (Bu., 91-5-9, 419 = CT, VI, 29). Il conclut que le *rid ṣâbê* devait à l'État certains services pour lesquels il était sujet à des levées d'office; que certaines classes étaient exemptes de ce service; que le *rid ṣâbê* recevait en retour des terres et, à l'occasion, des troupeaux. Quand il essayait de se soustraire au service en envoyant un remplaçant, il était puni de mort; quand il ne pouvait remplir son service, d'autres prenaient possession de son fief, avec

les charges afférentes; il pouvait rentrer en possession après un an, mais non après trois; captif, il devait être racheté; il ne devait pas être maltraité par ses supérieurs; les biens qu'il tenait de l'État étaient inaliénables; son fils pouvait lui succéder dans son fief et dans ses obligations. Quand il était prisonnier, sa femme recevait pour élever son fils le tiers du fief; il y avait des entrepreneurs qui vendaient ou livraient à l'État des *rid ṣâbê*; ceux-ci n'étaient donc pas seulement levés, mais aussi achetés; leur service n'était pas agréable; ils étaient marqués; des fonctionnaires étaient chargés de saisir les fugitifs; le *rid ṣâbê* n'avait que des droits limités à l'héritage de son père; il était (tout au moins celui qui était acheté) de basse extraction. M. Daiches ne propose pas de traduction pour le terme *rid ṣâbê*.

Il semble ressortir de ce qui précède que « homme d'armes » rendrait assez bien l'assyrien. Mais faut-il lire les signes [cuneiform] *rid ṣâbê*, comme l'ont fait les différents traducteurs, et après eux M. Daiches? Cette lecture repose sur Br. 6960, où on lit en regard de ces signes : *ridû ša ṣâbê*. Mais c'est une erreur de croire que l'on puisse tirer de là un substantif *rid ṣâbê*. *Ridû ša ṣâbê* signifie « conduire » (en parlant des soldats); *ša ṣâbê* est une explication, une glose qui limite et précise le sens de *ridû*. On trouve de même *ridû ša alpê* « conduire » (en parlant des bœufs). Il faudrait donc transcrire simplement *ridû*[1], si tou-

[1] Je vois qu'en effet M. Delitzsch a admis cette transcription : trad. de Winckler, p. 14, note.

tefois le substantif assyrien a bien été tiré de la racine *ridû*, car il est très possible que l'individu sujet ou objet de l'action exprimée en assyrien par *ridû* ait été désigné par un mot tiré d'une tout autre racine. Enfin M. Daiches conteste la lecture [cuneiform] [cuneiform] MIR-UŠ, et prétend qu'il faut lire [cuneiform] [cuneiform] BARA-UŠ. Il s'appuie sur Delitzsch (B A, IV, p. 485) et le texte Bu., 88-5-12, 725 (= C T, IV, 49), l. 2, où il croit reconnaître la forme cursive ordinaire du signe [cuneiform]. C'est bien plutôt le signe [cuneiform], tel qu'on le trouve dans Amiaud et Méchineau, n° 126, avec cette seule différence que nous avons à l'intérieur [cuneiform] au lieu de [cuneiform]. Le signe [cuneiform], dans les lettres de *Hammurabi* éditées par King, a une tout autre forme (voir n° 94, l. 36). D'ailleurs la lecture AKU, donnée par une glose, ne peut s'appliquer qu'au signe [cuneiform].

Accessoirement, M. Daiches a encore expliqué les locutions *ilkam alâku* et *ilkam ul alâku* (Scheil : « gérer une gestion, ne pas gérer une gestion »). Il a fort bien montré que la première signifie « s'acquitter d'un service », puis « s'acquitter d'un service et en recevoir le prix, c'est-à-dire un fief », et simplement « recevoir un fief ». Donc, au paragraphe 182, il faut entendre que la femme prêtresse de Marduk, en faveur de laquelle son père n'aura pas testé, aura droit à un tiers de part d'enfant mâle, mais n'aura aucun droit sur le fief (*ilkam ul illak*).

Quelques expressions du code ont fait l'objet d'une étude de M. Lyon, qui en a précisé ou rectifié le sens. Col. XL, 76, *ṣalmu* ne désigne pas l'image du

roi gravée sur la stèle, mais une statue en face de laquelle la stèle était placée. Col. XLI, 40, *likbi* ne signifie pas « qu'il épèle », mais « qu'il dise », et, suivant la construction ordinaire de *Hammurabi*, se rapporte au petit discours qui précède. Col. V, 22, *ina ka-ma-tim*, que l'on a traduit « dans la contrée », et qui pourrait tout au plus signifier « dans l'enceinte » (il faudrait alors un nom de ville après *kamatim*), doit se lire *ina pi matim*, comme Winckler l'a reconnu. Mais la traduction de celui-ci « in dem Mund der Leute » est trop peu précise; il faut entendre « dans la langue du pays », et le passage signifie que *Hammurabi* a rédigé en sémitique les lois primitivement écrites en sumerien. Col. XLI, 97, *kinâtim šarâku* signifie « donner les lois » : *Hammurabi* a reçu les lois de *Šamaš*. Col. XIII, 40, 48, *imtahar* a été traduit « recevoir » (le prix de location). M. Lyon fait observer que cette traduction n'est guère plausible, parce que le payement par avance n'était pas en usage à l'époque de *Hammurabi*; parce que, le fermage étant payé en nature, le payement ne peut que suivre la récolte; parce qu'enfin il semble injuste que le fermier supporte les conséquences d'un orage, simplement pour avoir payé par avance son fermage. Il propose donc de traduire « convenir » (du prix). Les articles 45 et 46 traitent alors, le premier du fermage, et le second du métayage; le fermier doit en tout cas payer la redevance fixée; le métayer partage la récolte telle qu'elle est, suivant la proportion convenue.

L'article 186 de la loi de *Hammurabi*, relatif à

l'enfant adoptif, a été discuté par MM. Lehmann, Peiser et Schorr. M. Peiser traduit : « Wenn ein Mann einen Unerwachsenen zur Sohnschaft angenommen hat (*ilkûšu*), wenn der von ihm angenommene wider seinen Vater oder seine Mutter sich vergeht, soll dieser aufgezogene zum Haus seines Vaters zurückkehren. » Avant lui, le P. Scheil avait traduit : « Si quelqu'un, ayant adopté un enfant en bas âge, au moment où il l'adopte (*ilkûšu*) a violenté ses père et mère, cet élève retournera chez son père. » Winckler : « Wenn jemand ein Kind als Sohn annimmt und wenn er ihn genommen hat (*ilkûšu*), er sich gegen seinen (Pflege-) Vater und Mutter vergeht, so soll dieser Grossgezogene in sein Vaterhaus zurückkehren. » D. H. Müller : « Wenn ein Mann ein kleines [Kind] in Adoption genommen hat und sobald sie es genommen haben (*ilkûšu*), es sich an Vater und Mutter versündigt, kehrt dieses Ziehkind in das Haus seines Vaters zurück. » Ainsi Scheil entendait que l'adoption faite contre la volonté des parents naturels était nulle, ce qui était trop clair, puisque dans ce cas il n'y avait pas adoption, mais rapt. Winckler, Müller et Peiser voyaient dans l'article une révocation d'adoption pour cause d'ingratitude, mais différaient d'ailleurs sur la manière d'entendre l'assyrien *ilkûšu*.

Contre eux M. Lehmann a fait valoir qu'il était difficile d'admettre qu'un changement de sujet ne fût pas expressément indiqué (*ilkû*, sujet : le ou les parents adoptifs; *ihiat*, sujet : le fils adoptif) et que les

parents adoptifs fussent désignés par les mêmes termes (*abu*, *ummu*) que les parents naturels. Il faisait aussi remarquer qu'au point de vue juridique cette interprétation déliait bien facilement l'adopté de ses devoirs envers ses parents adoptifs. Il proposait donc de traduire : « Nimm an : ein Mann hat einen Unmündigen adoptiert und als er es adoptierte, dessen Vater und Mutter vergewaltigt : dieses Adoptivkind soll zum Hause seines Vaters zurückkehren. » Il revenait donc à la traduction du P. Scheil, que les traducteurs suivants avaient écartée pour son invraisemblance juridique.

M. Peiser, reprenant la question, fit observer que l'assyrien *iḫiaṭ*, traduit par le P. Scheil « a violenté », par Winckler et lui-même « sich vergeht », pouvait signifier aussi « chercher, vérifier » et proposa une traduction toute nouvelle : « Wenn ein Mann einen Unmündigen zur Sohnschaft angenommen hat, sobald der von ihm angenommene seinen Vater oder seine Mutter wählt (*iḫiaṭ*), mag dieser Aufgezogene zum Hause seines Vaters zurückkehren. » Cette traduction faisait disparaître les difficultés grammaticales, en supposant avant *ilkûšu* la disparition accidentelle du relatif *ša*.

Presque en même temps, M. Schorr (voir plus bas) donnait au verbe *iḫiaṭ* un sens tout voisin de celui que venait de suggérer M. Peiser, mais, rejetant l'hypothèse de la chute de *ša*, traduisait littéralement : « Wenn jemand ein kleines Kind in Adoption genommen hat (und wenn) zur Zeit, da

er es genommen hat, er[1] seinen Vater und seine Mutter findet, darf es ins Vaterhaus zurückkehren. » C'est-à-dire : l'enfant trouvé et adopté qui découvre ses parents naturels rentre chez eux. Cette traduction échappe aux objections grammaticales et juridiques auxquelles se heurtaient les traductions antérieures[2], et l'article 186 ainsi compris forme avec le précédent et le suivant un ensemble parfaitement logique : l'enfant régulièrement adopté ne peut être réclamé par ses parents; l'enfant trouvé peut rentrer dans la maison de ses parents naturels s'il les découvre; l'enfant d'une femme publique ne peut être réclamé. Il resterait cependant à établir que l'article 185 est bien relatif à l'adoption régulière; or il y a dans cet article une expression obscure, *ina me-e-šu*, pour laquelle je ne connais pas encore de traduction satisfaisante.

Cette discussion autour de l'article 186 n'a pas eu seulement le mérite de faire progresser l'intelligence d'un passage difficile; elle montre aussi combien il reste à faire pour établir le sens du code de *Hammurabi* et combien certaines théories, bâties au lendemain de la publication, sont mal assises. Pourtant les progrès accomplis sont déjà considérables. J'ai signalé l'an dernier la traduction de M. D. H. Müller. L'année 1904 en a apporté trois autres, de valeur inégale, mais qui toutes ont leur utilité.

[1] Der Adoptivvater, also kein Subjektwechsel. (Note de M. Schorr.)

[2] Noter encore dans l'article de M. Schorr les suggestions relatives aux articles 25, 41, 66, 126.

La première en date est celle de M. Peiser, avec une interprétation juridique de M. Kohler. Le premier volume, seul paru, contient la traduction et la paraphrase juridique sur deux colonnes, le code formulé suivant les habitudes modernes, un exposé systématique du droit à l'époque de *Ḫammurabi*, deux appendices sur *Ḫammurabi* et les lois de famille sumériennes, et sur la loi de *Ḫammurabi* et la civilisation qu'elle révèle. Les deux volumes suivants contiendront la transcription et un commentaire lexicographique et grammatical, un recueil des documents juridiques de l'époque de *Ḫammurabi*. Peut-être eût-il été plus logique d'achever le travail philologique avant d'aborder l'étude juridique : M. Kohler a travaillé sur des traductions que M. Peiser modifiera[1] quand il écrira le commentaire grammatical, et, forcé d'attendre le travail de son collaborateur, M. Peiser a donné une traduction qui aurait été beaucoup plus appréciée si elle avait paru un an plus tôt. M. Schorr, qui l'a critiquée sans indulgence, y a relevé une centaine de fautes. Il y a d'ailleurs quelque exagération dans cette critique. Si par exemple la lecture *ina šib-i-šu* pour *ina me-e-šu* (§ 185) n'est pas très heureuse, il est certain que la lecture *ina me-e-šu* et la traduction « avec son propre nom » ne sont pas non plus très satisfaisantes et qu'il valait mieux chercher une route nouvelle que suivre aveuglément l'ornière. La

[1] Par exemple *mušhinu* «ministeriale»; *ba'iru* «Fischfänger». Le *mušhinu*, opposé à *amêlu* (*vir*, *patricius*), ne peut être que le plébéien, le roturier, ou le manant.

partie la plus originale du travail de M. Peiser sera évidemment son commentaire philologique, car, si nous avons un nombre déjà considérable de traductions du code de *Hammurabi*, nous n'en avons pas encore une où le sens des mots obscurs soit discuté à fond, où les difficultés de toute nature soient résolues par la méthode philologique. Jusqu'à présent on a deviné plutôt que traduit les endroits difficiles.

L'édition très élégante de M. Harper comprend une transcription et une traduction, un index des matières, une liste des noms propres et un lexique, un texte magnifiquement autographié et plus commode à consulter que les photographies de l'édition originale; quatre listes des signes, des chiffres, des fautes de gravure et des signes effacés. La transcription est la première qui ait été correctement faite, suivant les principes grammaticaux établis par M. Ungnad (voir p. 452). Toutefois on voit mal pourquoi M. Harper transcrit EN-LIL, KA-DINGIR-RA-KI, et non *Bêlum, Bâbilum*, etc., puisqu'il transcrit *zinništum*, *marum*, et non ŠAL, TUR, etc. La traduction est en plusieurs points en progrès sur les précédentes. Par exemple, M. Harper me paraît avoir donné le premier le sens exact du premier article de la loi. Son lexique est également le premier qui ait été établi, et l'on s'étonne qu'il ait fallu l'attendre si longtemps. Mais il est regrettable que M. Harper, dans sa traduction, ait « fait effort pour éviter le langage technique et juridique (*Intr.*, p. XIII). C'est le seul qui, dans les matières juridiques, ait la précision néces-

saire. D'autre part, M. Harper ne donne ni n'annonce de commentaire philologique, de sorte qu'il est difficile de se rendre compte des raisons qui l'ont déterminé à traduire *ba'iru* par « constable » et *ilku* par « business », qui est en tout cas un mot trop vague (cf. p. 478).

La dernière en date des trois traductions parues en 1904 est aussi la meilleure qui ait été publiée jusqu'à présent; c'est celle de M. Winckler; elle est accompagnée d'une transcription et suivie d'un lexique.

M. d'Arbois de Jubainville, sans être assyriologue, par la seule force du bon sens et de l'évidence juridique, a établi le sens des mots *biblu* « cadeaux », *tirḫatu* « prix d'achat de la femme », *šeriktu* « dot », *nudunnu* « douaire », dans une étude des plus intéressantes où il a comparé la condition de la femme et le droit matrimonial chez les Celtes et les Babyloniens.

Le texte du code de *Ḫammurabi* forme une masse compacte sans division aucune en paragraphes ou en sections. Les divisions que les traducteurs ont introduites ont donc quelque chose d'arbitraire, qui peut même dissimuler au lecteur le principe suivant lequel les lois ont été coordonnées. C'est ainsi que M. Œttli a écrit que les articles n'étaient pas classés par ordre de matière. M. Lyon estime au contraire que l'ordonnance du code est absolument régulière, allant toujours du général au particulier (homme et femme; enfants; enfants de père libre, de père

esclave et de mère libre, etc.), du supérieur à l'inférieur (homme libre, affranchi, esclave; hommes, femmes). Les exceptions ne sont qu'apparentes; par exemple la mention de l'esclave en douze endroits vient de ce que *Ḫammurabi* ne traite pas de l'esclavage, mais de l'esclave dans ses rapports avec les différentes personnes auxquelles le code est consacré. Une analyse très détaillée du code termine la démonstration.

l. VARIEE.

A.-T. Clay. *The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania, Series A : Cuneiform Texts, vol. X : Business Documents of Murashû sons of Nippur, dated in the reign of Darius II.* Philadelphia, Department of Archæology and Palaeontology of the University of Pennsylvania, XIX + 87 p. in-4°, 72 pl. en autog. et 17 pl. en *simili.* — — B. Meissner. *Parysatis : O L Z,* VII, col. 384-385. F.-E. Peiser, *Aus Rom : O L Z,* VII, col. 8-10; 37-45.

Le dixième volume de la publication de l'Université de Pennsylvanie est, comme les précédents (t. I et IX seuls parus), un modèle de travail paléographique. Les copies ne sont pas, ainsi qu'il arrive trop souvent, des interprétations arbitraires, ramenées à un type conventionnel, mais des fac-similés irréprochables et qui valent presque des originaux pour l'étude de l'écriture ou la préparation à la lecture des tablettes. Si l'on pouvait souhaiter une perfection plus grande pour les volumes à venir, c'est seulement à la substitution de planches en photo-gravure aux

planches en *simili* qu'il faudrait la demander; le quadrillé donne en effet des traits mous, et même illisibles partout où le texte n'est pas très net, et un texte publié uniquement par ce procédé serait le plus souvent indéchiffrable. Les cent trente-deux documents copiés par M. Clay sont, comme ceux du volume IX, des actes provenant de la maison des fils *Murašu*, notables commerçants établis à *Nippur* sous les Achéménides. Cette seconde série est datée des années du règne de Darius II, depuis l'année de l'accession (424) jusqu'à l'année XIII. M. Clay a transcrit et traduit une douzaine de spécimens seulement, l'interprétation de l'ensemble étant réservée pour une autre série des publications de l'Université de Pennsylvanie; mais il nous a donné déjà dans ce volume une concordance des noms propres d'hommes, de localités et de dieux, et une liste des signes avec leurs variantes et les valeurs dans les textes copiés par lui. Cette statistique trop négligée — je ne sais pas si elle a été faite pour aucune des publications de textes antérieurs — est du plus haut intérêt pour l'histoire de l'écriture.

Quelques questions de chronologie et de paléographie ont été traitées par M. Clay dans son introduction. Il semble que l'on puisse dater l'accession de Darius II du troisième ou du quatrième jour du mois de *Šabâṭ*, car une tablette de la quarante et unième et dernière année d'Artaxerxès Ier est datée du 3 *Šabâṭ*, et la première tablette du règne de Darius est datée du 4 *Šabâṭ* de l'année de l'accession. Une tablette qui,

dans le volume IX, avait été attribuée au règne d'Artaxerxès Ier, paraît devoir être reportée au règne d'Artaxerxès II. Le signe [cuneiform] auquel on avait attribué la valeur *ad* dans le volume IX, par confusion avec le signe [cuneiform], semble plutôt avoir les valeurs *tad*, *tat*, *dat;* ces valeurs sont les seules satisfaisantes dans des noms comme *Bêl-tad-dan-nu-bul-liṭ-su*, *Nabû-tad-dân-nu-uṣur*, *Su-u-bal-ṭat* (var. *Su-u-bal-ṭa-at*) et dans le mot *man-dat-ti* (var. *man-da-at-ti-šu*). La seule valeur connue jusqu'à présent pour [cuneiform] est *kad*, mais il est remarquable que dans les textes de M. Clay cette valeur est exprimée uniquement par le signe [cuneiform], et il est possible que le signe [cuneiform], devenu sans emploi, ait été affecté à l'expression de la syllabe *tad*, qui n'était pas représentée dans le syllabaire. Un signe [cuneiform], identifié avec l'assyrien [cuneiform], dans de nombreux ouvrages, n'est pas autre chose que [cuneiform].

Les noms propres donnent souvent lieu à de délicats problèmes de transcription. M. Clay estime que les noms du type SU-*a* sont des *hypokoristika* qui doivent être lus *erba-a*, *erbâ*, et non *erba-aplu*. Dans les noms du type *Nergal-ri-ṣu-u-a*, *u* (toujours rendu par [cuneiform]) ne marque pas une voyelle longue, mais *w* (*riṣuwa*, cf. *ardiia*) ou une prononciation *o* (*riṣoa*, forme parallèle à *nûrea*). Dans les noms hébreux qui apparaissent en grand nombre dans ces actes, *Ia-a-ma* (= *Iâ̤wa*) est l'équivalent de יהו. M. Clay est d'accord avec M. Hilprecht sur l'affluence des étrangers en Babylonie dont témoignent les noms propres. M. Hilprecht, qui a beaucoup contribué à élucider

ces noms, relève la présence de Cassites, de Perses, de Mèdes, et même d'Indiens, de Tibaréniens, de Hittites, de Syriens de Hamat, Ascalon, Gaza, Tyr (?), d'Ammonites, de Moabites, de Juifs, d'Édomites, d'Égyptiens, de Mandiréens et de Cimmériens. Sur les noms propres étrangers du type *Šikin-ilu-meš*, MM. Hilprecht et Clay n'ont pu se mettre d'accord. Le premier voit dans *meš* une représentation du suffixe de la première personne (*ilu*^meš = אלי); le second objecte qu'aucun des noms de cette catégorie transcrits en araméen ne présente la forme אלי, mais que *Ra-ḫi-mi-ilu*^meš est rendu par רחימאל. Il propose donc de voir dans le signe du pluriel (*meš*) un effort pour rendre le pluriel hébreu אלהים.

Trente-cinq des tablettes publiées par M. Clay portent des mentions en araméen; de trois d'entre elles on pourrait peut-être tirer la vraie lecture du nom de dieu lu provisoirement *Nin-ib*; malheureusement leur mauvais état de conservation fait que la lecture reste douteuse. M. Hilprecht lit אנרשת, et M. Clay — avec raison, d'après son fac-similé — אנרשת. En tout cas la lecture *Ninrag*, proposée par M. Hrozny, et au sujet de laquelle j'avais élevé des doutes l'an dernier, est définitivement écartée.

M. Peiser a donné une description des antiquités assyriennes du Musée du Vatican, parmi lesquelles un acte d'adoption qu'il a transcrit et traduit (cf. *Z A*, XVIII, p. 100-103).

Dans les textes publiés par M. Clay, M. Meissner a relevé les noms de *Gubaru*, gouverneur d'*Akkad*,

et de *Puruššatu* qu'il rapproche de ceux de Gobryas, général d'Artaxerxès, qui prit part à la bataille de Cunaxa, et de Parysatis, femme de Darius Nothos. *Puruššatu* n'a pas le titre de reine : mais une femme qui a une cour, des juges à elle, des serviteurs de race libre, ne peut être que la reine.

(*La suite au prochain cahier.*)

LE CULTE IMPÉRIAL

EN CHINE,

TRADUIT DU CHINOIS

PAR

M. FERNAND FARJENEL.

On ne connaît bien un peuple que lorsqu'on connaît sa religion. C'est là une vérité que les progrès de la sociologie mettent chaque jour de plus en plus en lumière.

Or, dans le vaste champ que présentent au sinologue les études chinoises, la partie proprement religieuse a été fort peu travaillée et l'on en est encore à discuter et même à connaître avec exactitude les principaux dogmes de la religion chinoise proprement dite.

Mais il nous faut d'abord définir ce que nous entendons par ces mots « religion chinoise », car il y a en Chine plusieurs grandes religions nationales, dont l'une, le bouddhisme, est d'importation étrangère.

La religion d'un peuple étant celle qui a donné sa forme à la société, nous appelons « religion chinoise » l'ensemble des croyances et des pratiques qui se manifestent dans le culte impérial et dans le

culte domestique de chaque famille, car ce sont les croyances animant ce culte qui inspirent tout le droit familial et social et qui, dans la suite des siècles, l'ont toujours inspiré, du moins en ce qu'il a d'essentiel.

Il en résulte que le bouddhisme, bien qu'officiellement reconnu en Chine, ne peut être véritablement considéré comme une religion proprement chinoise. D'autre part, le culte du *Tao*, la troisième des religions de l'État, se mêle dans la théorie dogmatique et dans la pratique cultuelle modernes à la religion officielle et à sa liturgie. La distinction que les sinologues européens ont coutume de faire entre la religion du *Tao* et celle dite des lettrés ne peut guère porter sur le fond même de ces religions.

Le sacrifice dont nous donnons ci-après la traduction est le plus grand acte de toute la liturgie chinoise. C'est le sacrifice au grand Dieu du ciel, premier principe des choses, tel qu'il nous est présenté dans le Rituel de la dynastie actuelle.

Les formes de cet acte liturgique se retrouvent dans tous les sacrifices du culte impérial et même du culte domestique.

Elles se résument, comme la messe catholique, en plusieurs parties principales : des prières et des offrandes préalables, une élévation consécratoire, une communion sous les deux espèces, plus un holocauste qui constitue la dernière partie.

Lorsqu'on étudie le culte chinois, on est frappé de sa ressemblance avec celui des religions de l'Occi-

dent, antiques et modernes; et les analogies que l'on découvre ne sont pas de celles qui peuvent provenir de l'identité de la nature humaine chez des peuples divers; elles portent sur nombre de points de détail qui n'ont rien de naturel.

Dans notre ouvrage *Le Peuple chinois*[1], nous avons émis l'hypothèse d'une origine chaldéenne de la civilisation chinoise; l'étude de la religion ne peut que nous confirmer dans cette opinion, déjà soutenue d'ailleurs par plusieurs autres sinologues, se plaçant à différents points de vue.

La traduction du Rituel de la dynastie actuelle est bien propre à fournir à cet égard de précieux éléments de comparaison, car le peuple chinois, le plus conservateur de tous, a gardé dans ses institutions religieuses des formes rituelles qui remontent à la plus haute antiquité.

On peut s'en convaincre en lisant, dans la précieuse encyclopédie de *Ma Tòuanlinn*, les critiques des canonistes chinois des différents siècles, et le tableau de la religion qu'on y trouve, lequel est présenté depuis les origines de la nation chinoise jusqu'à l'époque où Ma Touanlinn acheva son œuvre, et qui demeure le même dans les grandes lignes.

Sans doute les auteurs chinois font remarquer que la religion officielle a subi, au cours des temps, diverses altérations passagères; mais le travail des canonistes a eu pour effet de faire rentrer les pra-

[1] Paris, Chevalier et Rivière, 1904.

tiques liturgiques dans la ligne traditionnelle et de les rendre aussi conformes que possible à celles de l'antiquité.

Ils y ont vraisemblablement réussi en grande partie, et c'est là ce qui donne un intérêt historique de premier ordre à l'exposé du culte moderne.

Cet exposé nous paraît de nature à dissiper plus d'une erreur, à permettre de préciser les dogmes de la religion, car il nous apporte des faits et non pas seulement des opinions émises par des lettrés dépourvus trop souvent d'esprit critique.

Autrefois le sacrifice au Ciel, ou pour mieux dire, au grand Dieu du ciel, se célébrait avec celui de la Déesse de la terre, sorte d'épouse mystique du premier principe formateur du monde.

Maintenant les deux cultes se rendent à des époques différentes et dans des lieux séparés.

Nous devions commencer par donner la traduction du sacrifice au Ciel, le premier de tous, puisque tous les autres sacrifices, tous ceux offerts aux demi-divinités en lesquelles on retrouve, sous des noms chinois, les dieux de notre mythologie classique, sont célébrés selon des rites identiques[1].

[1] La traduction a été faite sur l'édition du *Ta Ts'ing hoei tien*, de la Bibliothèque nationale (nouveau fonds chinois, n° 559), qui remonte à 1764. Le sacrifice au Ciel se trouve dans le livre XXXVII des règlements concernant les Rites, le 禮部. On en a fait depuis des réimpressions.

DU GRAND SACRIFICE AU CIEL

AU JOUR DU SOLSTICE D'HIVER.

DES GRANDS SACRIFICES.

Toutes les fois qu'on pratique le rite du sacrifice suburbain au Ciel[1], le siège du Principe actif de tous les biens se trouve dans le faubourg du Sud. (Ce siège est) rond pour figurer le Ciel; on l'appelle : Élévation circulaire.

Il est fait de trois plates-formes.

Dans l'année, au solstice d'hiver, on y sacrifie à l'Auguste, Céleste, Souverain Seigneur[2], et l'on

[1] M. de Harlez a publié, sous le titre *La religion et les cérémonies impériales de la Chine moderne* (extrait des *Mémoires de l'Académie de Belgique*, 1893), une sorte de description en plus de 500 pages du culte impérial. Ce travail, comme les autres du même auteur que nous avons rapprochés des sources, est des plus défectueux. Il est erroné sur les points capitaux aussi bien que sur les points secondaires. Ce n'est pas d'ailleurs, dit lui-même l'auteur, une traduction, bien que M. de Harlez se soit efforcé de suivre le texte. Dans tous les cas, cette œuvre ne mérite aucun crédit scientifique, et les personnes qui ne peuvent suffisamment lire le chinois pour relever les fautes de ce travail ne doivent y rechercher qu'une vue d'ensemble du culte et se bien garder de se référer au texte, si elles ne veulent être induites en erreur, surtout en ce qui concerne les hymnes sacrés dont la traduction semble être en certains endroits une simple invention, n'ayant qu'un rapport fort lointain avec le texte chinois.

[2] Ce personnage céleste est le Dieu suprême de la nation chinoise; dans l'esprit des Chinois, ce 皇天上帝 *Hoang T'ien Chang Ti* est le Souverain Seigneur auquel les premiers empe-

vénère les empereurs : T'aitsou, le noble; T'aitsong, le savant; Cheutsou, le glorieux; Chengtsou, le

reurs rendaient un culte, ainsi qu'il est dit au *Chou King*. Les sinologues français et anglais traduisent d'ordinaire le mot 皇 *hoang* par «impérial», car on s'en sert constamment pour désigner l'Empereur. Cette traduction ne donne qu'une partie du sens exprimé en chinois par le caractère 皇 *hoang*, dont l'étymologie exprime la source des pouvoirs du roi-pontife. Ce mot a le sens du *divus* latin, c'est un qualificatif de la divinité; il s'applique tantôt à elle-même, tantôt à un homme : l'Empereur. C'est donc le mot «Auguste» qui, dans notre langue, est le plus conforme à l'idée chinoise. Il faut faire une remarque analogue pour le mot 帝 *ti* «Seigneur». Du reste l'emploi de ce mot était primitivement réservé au Ciel. L'expression 皇 帝 *hoang ti*, que nous traduisons d'ordinaire par «Empereur», puisque le personnage possède un caractère politique, exprime bien plutôt le caractère de demi-dieu du souverain. Elle devrait se traduire littéralement par «Auguste Seigneur», si le terme «Empereur» n'était pas, pour nous, plus expressif. Faute de faire cette distinction sur le sens du mot 帝, on s'expose à tomber dans les plus regrettables confusions lorsqu'il s'agit de comprendre et de traduire les idées des Chinois sur leur Dieu suprême, le 上 帝 *Chang Ti*, confusion qui s'augmente encore lorsqu'on n'a pas débrouillé l'écheveau emmêlé des opinions des auteurs chinois sur ce Dieu.

Mais il faut ici définir la personne divine dite dans le culte moderne : «Auguste, Céleste, Souverain Seigneur». Selon les théologiens cités par Ma Touanlinn dans son encyclopédie 文 獻 通 考 (livre 68), dès le temps des Han on donnait au Souverain Seigneur le nom de 太 一 *T'ai i* «Unité suprême ou infinie». Or le *Chouŏ-wenn*, composé à la même époque, définit l'Unité ainsi : 惟 初 太 極 。道 立 於 一 。造 分 天 地 。化 成 萬 物 。«(Elle est) au commencement le principe absolu, la Raison suprême posée dans l'Unité; elle a créé le Ciel et la Terre, formé tous les êtres.» (*Chouŏ-wenn*, édition de 1808, K. 1, p. 1 [Bib. de l'École des Langues orientales].) On doit noter que les mots 造 分 *tsao fenn*, que nous traduisons par «créer», ont le sens exact d'«aboutir à une division en faisant pour la première fois»;

charitable; Cheutsong, le modèle; qui sont associés (au Seigneur dans le sacrifice).

On sacrifie ensuite au Grand Luminaire[1], au Luminaire nocturne, aux Constellations, aux nuages, à la pluie, au vent, au tonnerre.

il nous semble dès lors qu'on doit les entendre au sens relatif et considérer l'acte de cette Unité, Raison suprême, non comme celui d'un créateur tirant la matière du néant, mais comme celui d'un démiurge débrouillant le chaos. Malgré la diversité des écoles philosophiques qu'il y a eu en Chine depuis deux mille ans, cette conception du Dieu primordial est toujours celle que manifeste le culte; de plus, ce Dieu est bien une personne douée de conscience et de volonté, puisqu'on invoque sa puissance par des prières. Nous ajouterons que la théologie chinoise ne diffère dans son principe de celle des déistes spiritualistes occidentaux que parce qu'elle ne comporte pas la conception de la création *ex nihilo* par un acte de la volonté divine. Cela ressort de toute la philosophie classique. Cette différence est néanmoins capitale et c'est elle qui paraît avoir eu pour conséquence d'empêcher l'esprit chinois de se dégager des croyances animistes qu'il possède encore aujourd'hui.

[1] Le plan qui figure dans l'édition précitée montre l'autel circulaire; sur la plate-forme la plus élevée de ce vaste monument se trouve placé, au Nord, comme il est dit dans le texte, le siège du Souverain Seigneur; de chaque côté sont les ancêtres du prince qui pontifie : ce sont les Saints assistants, 列聖. Les tablettes des Esprits du soleil, de la lune, des forces naturelles et des constellations forment, sur la partie postérieure du pourtour de la deuxième plate-forme, quatre groupes, dits 四從. Sur la première plate-forme, vers le milieu, à gauche, se trouve la table des prières, 祝案; de chaque côté sont disposés les cérémoniaires, les thuriféraires, les porteurs d'offrandes. On accède à ces plates-formes par quatre escaliers, placés aux quatre points cardinaux. Devant l'escalier du Midi se trouve le siège, ou plutôt la place de prière et de communion, 讀祝飲福位, où l'officiant va se placer à certains moments du sacrifice; sur la deuxième plate-forme se trouve le siège où se tient l'Empereur : 御拜位 «la place pontificale de prosternation».

Le siège du Souverain Seigneur est sur la première plate-forme, tournée vers le Sud.

Les Saints qui l'assistent sont tournés à l'Est et à l'Ouest.

Les sièges des quatre Suivants sont placés sur la deuxième plate-forme.

Le Grand Luminaire est tourné à l'Ouest, les Constellations sont à sa suite.

Le Luminaire nocturne est tourné à l'Est; la pluie, le vent, le tonnerre sont à sa suite.

A tous également, on dresse des tabernacles bleus. (On dispose devant) le Souverain Seigneur une tablette de jade vert azuré, douze pièces de soie, un veau, un vase à sauce, deux vases à riz, deux vases à millet, douze vases à saumure et douze vases à graines, une cruche à vin pour les libations, trois calices, un réchaud, six escabeaux, un bœuf rôti.

Les Saints ont tous également : une pièce de soie, un veau, un vase à sauce, deux vases à riz, deux vases à millet, chacun douze vases à saumure et douze vases à graines, une cruche à vin, trois calices, un réchaud, quatre escabeaux.

Le Grand Luminaire et le Luminaire nocturne ont également une pièce de soie, un bœuf, un vase à sauce, deux vases à riz, deux vases à millet, trois calices, vingt bols, deux escabeaux.

Les Constellations (ont) onze pièces de soie.

Les nuages, la pluie, le vent, le tonnerre : quatre pièces de soie; tous : un bœuf, un mouton, un porc, un vase à sauce, deux vases à anse, chacun deux

vases à riz et deux à millet, chacun dix vases à saumure et dix vases à graines, une cruche, deux calices, vingt bols, un réchaud; deux escabeaux. . .

Le jade et la soie sont dans des paniers; (la chair des) victimes est contenue dans les récipients *tsou*.

Les cruches sont remplies de liqueur; on étend les voiles d'étoffe, les cuillers sont préparées[1].

[1] La description de tous ces récipients se trouve au livre XVI, p. 9, de la même édition; mais il y en a une plus complète, illustrée, dans la grande édition du Tats'ing Hoeitien qui se trouve à la Bibliothèque nationale (nouveau fonds chinois, 26 A, vol. 2). Plus le personnage spirituel que l'on veut servir par le sacrifice est élevé dans la hiérarchie divine, plus les ustensiles sont dépourvus d'ornement. C'est ainsi que le calice qui sert dans le sacrifice au Chang Ti est fait de la moitié d'une noix de coco garnie d'or intérieurement. Ce vase est posé sur un trépied en bois de santal. Les calices à trépied de jade, d'or, de porcelaine, de cuivre, sont réservés aux autres sacrifices. Les bols sont en porcelaine bleue. Le vase à sauces est un ciboire à couvercle identique à celui du culte catholique, en faïence bleue pour les grands sacrifices, en cuivre dans les autres cas. Les récipients à riz et à millet, en faïence, sont faits de manière à symboliser la forme ronde du Ciel et la forme carrée de la Terre; ils ont des couvercles. Les récipients à graines sont des ciboires en bambou tressé et laqué. Les vases à saumure sont de forme analogue. Enfin les récipients à viande sont des sortes de caisses rectangulaires sur quatre pieds, de deux pieds deux pouces de long; ils sont en bois laqué et doublés intérieurement d'étain, car on y verse les sauces sur la viande à un certain moment du sacrifice. Dans la description qu'il a faite du grand sacrifice au Ciel (*Annales du Musée Guimet*, t. IV, p. 93), le docteur Edkins parle d'une génisse qui se trouverait derrière l'Empereur et qu'on arroserait de sauce. On voit que le texte ne dit rien de pareil. D'ailleurs les victimes sont tuées, dépecées et cuites avant le sacrifice; il en était déjà ainsi du temps des Song. Ma Touanlinn donne à cet égard de minutieux détails (liv. LXXII). M. de Harlez a donné

Un jour avant le sacrifice, le bureau de la musique dispose l'harmonie sacrée au bas de l'autel; les sections de droite et de gauche du département des équipages impériaux disposent le cortège des chars en dehors de la porte du Midi[1], le char de jade au bas de l'escalier du *T'aihomenn.*

A la sixième heure[2], le directeur de la Cour des sacrifices va se placer à la porte de la Pureté; il prie l'Empereur d'aller dans le pavillon de l'Abstinence.

L'Empereur, revêtu de la robe pontificale à dragons, monte dans la chaise rituelle et sort du pavillon; en avant marchent dix chambellans de l'avant-garde; en arrière marchent deux chambellans de l'arrière-garde; vingt gardes du corps armés de lances et de sabres, vingt gardes armés d'arcs et de flèches sont disposés de chaque côté, conformément aux rites; tous arrivent au bas de l'escalier du T'aihomenn.

(L'Empereur) descend de la chaise et monte dans le char.

Le cortège s'avance, puis, respectueusement, s'arrête. A la porte du Midi, on sonne la cloche; le cortège marche en avant; les princes, les nobles et tous les officiers civils et militaires qui n'assistent pas au sacrifice, revêtus de la robe de cour, sont

des ustensiles du sacrifice une description des plus fantaisistes, confondant les ciboires avec des plats, les récipients à viande avec des bancs, etc.

[1] Dans la ville, au palais impérial.

[2] De 9 à 11 heures du matin.

agenouillés; les tambours envoyés en avant résonnent[1].

(Arrivés au temple du Ciel), les tambours s'arrêtent et ne jouent plus; des gardes de l'équipage impérial sonnent la cloche du pavillon de l'Abstinence[2].

L'Empereur entre par la porte de l'Ouest du temple du Ciel; arrivé en dehors de la porte *Tchao heng* 昭享[3], il descend de char. Deux acolytes-cérémoniaires, directeurs de la Cour des sacrifices, conduisent respectueusement l'Empereur, qui, passant par la porte de gauche, entre et va se placer à l'Auguste Espace[4].

Devant le Souverain Seigneur et les Saints, il fait monter l'encens. Lorsqu'il a fini, il pratique le rite des trois agenouillements et des neuf prosternations[5].

Aux Suivants des deux pavillons latéraux, les

[1] Le texte de cette édition abrégée ne parle pas de ce qui se passe pendant que la procession se déroule entre le palais impérial et le temple situé dans le faubourg du Sud. A partir de cet endroit, le texte traite de ce qui a lieu dans le faubourg.

[2] Le palais ou pavillon de l'Abstinence se trouve dans la partie postérieure du temple du Ciel; on y accède par la porte de la Cour bure correspondant très exactement à celle de la chapelle de la Vierge dans les églises catholiques, et qui porte d'ailleurs le nom de 成貞門 «porte de la Parfaite Chasteté».

[3] C'est la porte du Sud du temple, au milieu; elle a les trois ouvertures classiques.

[4] C'est le pavillon qui se trouve derrière l'autel circulaire, et où sont conservées les tablettes, sièges des Esprits.

[5] Ce rite consiste à s'agenouiller trois fois et à chaque fois se prosterner trois fois.

officiers délégués aux offrandes font des encensements et pratiquent le rite (des prosternations).

L'Empereur va à l'élévation circulaire; il inspecte les sièges de l'autel; il va au magasin des Esprits[1], il inspecte les vases ainsi que les victimes.

Puis, passant par la porte méridionale de gauche du sanctuaire[2], il sort par la porte méridionale de gauche du chœur; arrivé à droite du chemin des Esprits, il monte en char, et va au pavillon de l'Abstinence.

Les princes, les ducs et tous les officiers qui assistent au sacrifice, revêtus de la robe multicolore, se tiennent rassemblés, en deux bandes, en dehors de la porte du pavillon de l'Abstinence; respectueusement, ils attendent que l'Empereur soit rentré, puis ils se retirent[3].

[1] L'enceinte de la sacristie, qui se trouve à droite du temple et où sont placés les étables des victimes et le magasin des vases sacrés.

[2] L'autel à trois étages est entouré d'une enceinte circulaire où se tiennent ceux des assistants servant l'officiant : censeurs, officiers du ministère des rites, chantres, mimes ou danseurs. Ce sanctuaire est au milieu d'une enceinte carrée munie de portes et qui correspond assez bien au chœur des églises catholiques. C'est dans cette partie que se trouvent les fourneaux d'holocaustes. Les assistants, magistrats de divers degrés qui assistent au sacrifice, se tiennent en dehors du chœur, à la place correspondant à la grande nef des églises catholiques. Il importe de remarquer que cette analogie ne vise que le plan, cette partie du temple étant en plein air.

[3] L'Empereur passe là une partie de la nuit dans le recueillement; il a dû déjà jeûner deux jours dans son palais. L'abstinence consiste, selon le rite ancien rappelé par le Canon, à ne pas prononcer de jugement, à ne pas festoyer, à ne pas entendre de mu-

On observe le soleil. Sept quarts d'heure avant son lever, un directeur de la Cour des sacrifices va au pavillon de l'Abstinence faire connaître que le moment (de la cérémonie) est arrivé.

L'Empereur, revêtu de la robe sacrificielle pontificale, monte dans la chaise rituelle, sort, descend de la chaise et monte dans le char.

Les gardes de l'équipage font retentir la cloche du pavillon de l'Abstinence.

L'Empereur arrive en dehors de la porte méridionale du chœur; à droite du chemin des Esprits, il descend de char; deux cérémoniaires, directeurs de la Cour des sacrifices, le précèdent respectueusement et entrent sous le grand baldaquin.

Le ministre des Rites, conduisant les officiers de la Cour des sacrifices, va (au pavillon de) l'Auguste Espace; avec révérence, il fait une invitation respectueuse aux sièges des Esprits, les porte et les dispose dans les baldaquins bleus.

Les directeurs de la Cour des sacrifices invitent l'Empereur à accomplir le rite.

L'Empereur sort de dessous le grand baldaquin; il se lave les mains.

Les cérémoniaires, directeurs de la Cour des sacrifices, précédant respectueusement l'Empereur, sortent par la porte méridionale de gauche du chœur

sique, à ne pas avoir de rapports charnels, à ne pas s'entretenir avec des gens malades ou en deuil, à ne pas boire de vin, ni manger de légumes forts, à ne pas sacrifier aux esprits, à ne pas balayer les tombeaux (livre XXXVI, p. 4).

et entrent par la porte méridionale de gauche du sanctuaire; ils montent, par l'escalier du Midi, jusqu'à la deuxième plate-forme, au baldaquin jaune, puis ils se tiennent debout devant le siège de prosternation.

Quatre officiers assistants de la Cour des sacrifices, chargés du partage des offrandes, entrent en passant par la porte méridionale de gauche; ils vont se placer dans l'allée principale, devant l'escalier.

Des officiers de la Cour du cérémonial, conduisant les princes du premier rang et les princes du second rang, les placent sur l'escalier de la troisième plate-forme; les princes du troisième ordre, les ducs, sont placés au bas de l'escalier; tous les officiers sont placés en dehors de la porte du chœur, à droite et à gauche; ils se tiennent en ordre. Ils ont tous le visage tourné vers le Nord.

Les officiers des cérémonies canoniques, les musiciens, les mimes chantent des hymnes. Les officiers servants remplissent tous leur office.

Nota. Par la suite, depuis le moment où on brûle le combustible jusqu'à celui où l'on emporte les mets aux fourneaux d'holocauste, tous les officiers des cérémonies canoniques chantent en chœur.

Les mimes militaires s'avancent, disposés par huit.

Les cérémoniaires invitent l'Empereur à prendre place. L'Empereur se place debout à son siège de prosternation; ensuite, on fait brûler le combustible (dont la fumée) va au-devant de l'Esprit du Seigneur.

Les thuriféraires s'avancent en portant respectueu-

sement les plateaux à encens. Les musiciens font, ensemble, monter la musique au-devant de l'Esprit du Seigneur.

On chante le morceau de la *Paix initiale*.

Nota. Toutes les fois qu'on joue de la musique, tous les musiciens chantent en chœur. Il en est de même par la suite.

Les cérémoniaires invitent l'Empereur à monter à l'autel.

Ils conduisent respectueusement l'Empereur et vont se placer sur la première plate-forme devant le siège du Souverain Seigneur.

Les thuriféraires s'agenouillent, avancent l'encens; les cérémoniaires invitent l'Empereur à s'agenouiller. L'Empereur s'agenouille. On l'invite à encenser. L'Empereur pose l'encens sur l'encensoir, puis use trois morceaux d'encens. Il se relève; ensuite il va se placer devant les sièges des Saints assistants (le Seigneur) et les encense. Le rite est le même.

Les cérémoniaires invitent l'Empereur à retourner à sa place.

L'Empereur retourne à sa place; les cérémoniaires l'invitent à s'agenouiller; il se prosterne et se relève.

Nota. Toutes les fois qu'il monte à l'autel et retourne à sa place, il accomplit ce rite; à chaque fois, il y est de même invité. Il en est ainsi par la suite.

L'Empereur accomplit le rite des trois agenouillements et des neuf prosternations; les princes, les ducs et tous les officiers l'accomplissent également à sa suite.

Les officiers (porteurs) du jade et de la soie s'avancent en portant respectueusement les paniers.

On chante le morceau de la *Splendide Paix*.

L'Empereur monte à l'autel; il va se placer devant le siège du Seigneur.

Les officiers porteurs du jade et de la soie s'agenouillent, ils avancent les paniers. L'Empereur s'agenouille; reçoit les paniers, offre le jade et la soie et se relève; ensuite il va se placer devant les sièges des Saints assistants, offre la soie. Le rite est identique.

L'Empereur retourne à sa place; alors on avance les récipients à viande.

L'Empereur se tient debout, à côté de son siège, tourné du côté de l'Ouest.

Des officiers subalternes mettent de la sauce dans des pots qu'ils prennent respectueusement; du bas de l'autel ils montent par l'escalier du Midi; ils vont devant les sièges du Souverain Seigneur et devant ceux des Saints assistants; tous, ils s'agenouillent et élèvent les vases à deux mains; puis ils se relèvent, arrosent de sauce par trois fois les récipients à viande, ils se retirent, et ils descendent en passant par l'escalier de l'Ouest.

L'Empereur se remet en place, on chante le morceau de la *Paix à tous*.

L'Empereur monte à l'autel, il va se placer devant le siège du Souverain Seigneur et devant ceux des (Saints) associés. A genoux, il avance les récipients à

viande, se relève, retourne à sa place accomplir le rite de la première offrande.

Les officiers porteurs de calices s'avancent en les tenant respectueusement; on chante le morceau *Paix et longévité;* les mimes figurent le pas du bouclier et de la hache.

L'Empereur monte à l'autel; il va se placer devant le siège du Souverain Seigneur; les officiers porteurs de calices, agenouillés, avancent les calices; l'Empereur, agenouillé, offre les calices et fait une libation, juste au milieu. Il se lève, recule et va se placer debout au siège de prière et de prosternation.

Le lecteur va s'agenouiller devant la table des prières, il fait trois prosternations; tenant respectueusement la tablette des prières, il s'agenouille à gauche de la table; la musique, pendant ce temps-là, s'arrête.

L'Empereur s'agenouille, tous les grands officiers s'agenouillent aussi.

Le lecteur lit la prière [1]; quand il a fini, prenant

[1] Voici cette invocation. Elle figure avec celles de presque tous les autres sacrifices dans le livre LXXXIII, p. 4. « Votre descendant, fils du Ciel, du nom pontifical X, ose s'adresser à l'Auguste, Céleste, Souverain Seigneur et lui dit : « En ce solstice d'hiver, au moment « où l'on commence à jouir des bienfaits de six effluves (c'est-à-dire « le principe actif, le principe passif, la pluie et le vent, les « ténèbres et la lumière), en observant avec respect les rites cano- « niques et en conduisant avec empressement mes ministres et com- « pagnons, j'ai préparé pour l'holocauste de l'intention pure, le « jade, la soie, les victimes et toutes les catégories de grains, pour « sacrifier humblement au Souverain Seigneur. Et je présente res- « pectueusement aux Saints Empereurs associés ces insignes « offrandes d'aliments. »

Chaque ancêtre impérial est désigné par son nom de temple

respectueusement la tablette, il va devant le siège du Souverain Seigneur, s'agenouille et la pose sur la table, il fait trois prosternations et se retire. La musique joue.

L'Empereur, conduisant tous les grands officiers, accomplit le rite des trois prosternations et se relève. Il va devant les sièges des (Saints) associés; puis il leur fait l'offrande du calice; la cérémonie est identique (à celle qu'il a accomplie pour le Souverain Seigneur).

Les officiers acolytes porteurs d'offrandes, passant par les escaliers de l'Est et de l'Ouest, montent à l'autel; ils vont, devant les sièges des Suivants, faire des encensements, offrir de la soie; ensuite ils font l'offrande des calices; quand ils ont terminé, ils descendent les escaliers et retournent se mettre debout à leur place primitive; la musique s'arrête; les mimes de la vertu militaire se retirent; les mimes de la vertu civile s'avancent en disposition de huit. On accomplit le rite de la deuxième offrande. On chante le morceau de *Paix excellente*. On mime le pas *Yuyo*[1].

précédé d'une litanie de qualificatifs louangeurs. Dans *La Religion en Chine*, ouvrage précité, le Dr Edkins dit, p. 102, que l'Empereur lui-même lit la prière. Le texte dit formellement le contraire.

[1] La danse, ou le pas rythmé, paraît avoir été chez tous les peuples anciens un moyen d'exercer quelque influence sur les esprits divins. Ici, les danseurs portent au bras gauche un bouclier de bois sur lequel sont écrits quatre caractères, et à la main droite une hache en bois; les danseurs civils portent une plume de faisan sauvage emmanchée dans une tête de dragon doré sur une poignée en bois laqué rouge de près de cinq pouces.

L'empereur monte à l'autel; ensuite il offre les calices, il fait une libation à gauche. Le rite est semblable à celui de la première offrande; puis il retourne à sa place.

On accomplit le rite de la dernière offrande. On chante le morceau de la *Paix sans fin*.

NOTA. Les mimes font comme à la deuxième offrande.

L'Empereur monte à l'autel pour ensuite offrir les calices, il fait une libation à droite. Le rite est comme celui de la deuxième offrande. Il retourne à sa place.

Les officiers porteurs d'offrandes offrent les calices. Comme au commencement, la musique s'arrête. Les mimes de la vertu civile se retirent.

Les officiers de la Cour des sacrifices aident à donner le vin et les chairs sacrés.

Deux officiers de la Cour des banquets sacrés, à la table de l'Est, prennent la liqueur et les viandes sacrées, s'avancent devant le siège du Souverain Seigneur, les élèvent à deux mains en offrande.

L'Empereur va se placer au siège de communion [1].

[1] L'expression 飲福 *yin fou* signifie littéralement « boire et manger la félicité qui vient du Ciel ». Le mot 飲, qui ordinairement a le sens de « boire » seulement, signifie dans le langage liturgique : « boire et manger », de sorte que le mot constitué par la réunion des deux syllabes exprime à lui seul l'idée de communion sous les deux espèces. Selon un des vice-présidents de la Cour des sacrifices, qui nous l'a dit à nous-même, il a la même signification que l'expression « recevoir la sainte substance » par laquelle les catholiques chinois expriment l'idée de la communion.

On remarquera néanmoins que, au moment de la communion, le texte dit « reçoit » 受, et non pas « boit »; de même il dit « reçoit » la

Deux gardes du corps avancent et se placent à gauche. Les officiers qui portent les mets consacrés descendent se placer à droite.

L'Empereur s'agenouille; les officiers servants de droite et de gauche s'agenouillent tous. L'officier de droite avance le vin consacré; l'Empereur reçoit le calice, l'élève à deux mains en offrande, le passe à l'officier de gauche. On avance les chairs consacrées, (l'Empereur) les reçoit et fait de même. (Puis il fait) trois prosternations, se relève et retourne à sa place.

Tous les ministres accomplissent le rite des trois agenouillements et des neuf prosternations.

On emporte les vases, on chante le morceau de la *Paix glorieuse*.

Un officier subalterne va devant le siège du Sou-

viande sacrée, et non pas «mange» la viande sacrée. Cependant, dans l'esprit du culte, le pontife doit communier le premier. Il en était ainsi depuis la haute antiquité selon Ma Touanlinn, décrivant (vol. LXXII, p. 23 v°) la communion telle qu'elle avait lieu de son temps. D'après le *Tai'sing t'ongli*, plus détaillé que l'édition sur laquelle est faite notre traduction, l'Empereur est invité à boire la liqueur consacrée; on n'y voit pas qu'il mange un peu d'aliments solides comme le fait le pontife dans le sacrifice domestique. Sous les Song également il buvait au calice. Il résulte de là que la communion chinoise paraît être, comme celle du culte catholique, tenue pour parfaite, même si elle est accomplie sous une seule espece. Dans le sacrifice domestique accompli par les magistrats, la communion a lieu réellement sous les deux espèces pour l'officiant et pour tous les siens.

M. de Harlez a naturellement expliqué de travers ce passage si important du Rituel auquel il n'a rien compris; il confond à plaisir les deux espèces qu'il appelle tantôt viande rôtie, tantôt viande d'abondance. Il désigne aussi la place de communion sous le nom de lieu du sacrifice pour la prospérité.

verain Seigneur; prenant respectueusement la tablette de jade vert azuré, il se retire pour l'envoyer à l'Esprit du Seigneur.

On chante le morceau de la *Paix pure.*

L'Empereur, suivi de tous les grands personnages, pratique le rite des trois agenouillements et des neuf prosternations.

Des officiers portant la tablette des prières, la soie, les mets, l'encens, avec révérence vont aux lieux d'holocauste.

L'Empereur se retourne et se tient debout à côté de son siège, tourné vers l'Ouest. Il attend (ainsi) que la tablette des prières et la soie soient passées; puis il se remet en place.

L'encens et la soie des Suivants, passant par les escaliers de l'Est et de l'Ouest, sont portés aux divers brûleurs[1]. On chante le morceau de l'*Immense Paix.* Quand la tablette des prières et la soie sont à demi consumées, on invite l'Empereur à aller vers le brûleur.

Conduit respectueusement, l'Empereur, passant par la porte méridionale de gauche du sanctuaire, sort; il va vers le fourneau d'holocauste, se place tourné vers le fourneau.

Les cérémoniaires, porteurs d'offrandes, se placent en dehors des portes de droite et de gauche, (tournés) vers les fourneaux.

[1] Dans le chœur, de chaque côté des portes Est et Ouest, il y en a deux; un cinquième est dans l'angle Sud-Est; le principal, celui devant lequel l'Empereur assiste à la combustion du jade et de la soie, est dans le même angle.

On avertit l'Empereur que le rite est achevé. Conduit respectueusement, l'Empereur, passant par la porte méridionale de gauche du chœur, sort et rentre sous le grand baldaquin.

Il change d'habits.

Les ministres des rites conduisent les officiers de la Cour des sacrifices.

Avec révérence, ils invitent les Esprits à s'en retourner et les convoient (au pavillon de) l'Auguste Espace[1].

L'Empereur va, en dehors de la porte *Tchao heng*, monter dans la chaise rituelle.

Le cortège marche en avant. En marchant en avant, la musique joue. On chante le morceau de la *Paix auxiliatrice*.

L'Empereur retourne en char. Les princes, les ducs et tous les officiers ensuite se retirent.

Les princes, les ducs et tous les officiers qui n'assistent pas au sacrifice, comme auparavant, revêtus de la robe de cour, attendent agenouillés hors de la porte du Midi[2].

A la porte du Midi on sonne la cloche; les princes, les ducs, suivant le char, entrent jusqu'au pont intérieur *Kinchoei;* respectueusement, ils attendent que l'Empereur soit rentré dans ses appartements, puis tous se retirent.

[1] C'est-à-dire qu'ils remportent les tablettes où les Esprits sont censés se poser pendant la cérémonie.

[2] Du palais impérial dans la ville même.

DU CULTE AU CIEL.

SACRIFICE PAR DÉLÉGUÉ.

En raison des choses (qu'on doit) annoncer avec respect, on délègue un officier pour servir.

Au cinquième coup de tambour, la Cour des sacrifices dresse le tabernacle bleu sur l'élévation circulaire; au premier chant du coq, l'officier délégué attend en dehors de la porte *Tchao heng;* les directeurs de la Cour des sacrifices, conduisant les personnages voulus, portent avec révérence le siège spirituel de l'Auguste et Céleste Souverain Seigneur, et le posent dans le tabernacle. Ils placent une pièce de soie, une cruche à vin, trois gardes, un réchaud, deux escabeaux, de la viande de cerf séchée aux herbes comestibles, du cerf et du lièvre confits, cinq espèces de fruits.

On ne met pas de récipients à viande de victimes, on ne joue pas de musique.

Deux ministres assistants de la Cour des sacrifices, agissant en qualité d'acolytes cérémoniaires, conduisant l'officiant délégué, entrent par la porte de droite de la porte *Tchao heng* [1]; passant par la porte méridionale de droite du chœur, ils entrent par la porte méridionale de droite du sanctuaire et vont se placer à l'élévation circulaire; ils montent par l'escalier de l'Ouest et vont jusqu'à la troisième plate-

[1] Une porte monumentale se compose de trois entrées.

IMPRIMERIE NATIONALE.

forme, devant le siège de prosternation qui est sur l'escalier du Midi; ils se placent debout, tournés au Nord.

Les officiers des cérémonies canoniques, les officiers servants, remplissent chacun leur office.

Nota. Par la suite, à partir du moment où l'on va au-devant des Esprits jusqu'à celui où l'on va vers les fourneaux, tous les officiers des cérémonies canoniques chantent en chœur.

Les cérémoniaires conduisent l'officiant délégué, se placent au siège de prosternation; alors, allant devant les Esprits, le thuriféraire, portant le plateau d'encens, s'avance; les cérémoniaires montent ensemble à l'autel; conduisant l'officiant délégué, ils passent par l'escalier de l'Ouest, montent jusque devant la table à encens de la première plate-forme.

Le thuriféraire s'agenouille et porte l'encens; les cérémoniaires s'agenouillent, l'officiant délégué s'agenouille; ensemble, ils encensent. L'officier délégué met l'encens sur l'encensoir, puis il consomme trois morceaux d'encens; ils se relèvent et retournent ensemble à leur place. Conduisant l'officiant délégué, ils descendent par l'escalier de l'Ouest.

Une fois retournés à leur place, ils s'agenouillent et font ensemble une prosternation, puis ils se relèvent.

Nota. Par la suite, pour monter à l'autel, retourner à leur place, accomplir le rite (de la prosternation), ils le font ensemble.

L'officiant délégué accomplit le rite des trois agenouillements et des neuf prosternations: alors il offre la soie et accomplit le rite de la première offrande.

L'officier porteur de la soie porte le panier; l'officier porteur de calice, porte de la même manière le calice, puis ils s'avancent.

L'officiant délégué monte à l'autel et va se placer devant le siège du Souverain Seigneur.

L'officier de la soie, agenouillé, tient le panier. L'officiant délégué s'agenouille, reçoit le panier, l'offre en le posant sur la table.

L'officier du calice, agenouillé, offre le calice; l'officiant délégué reçoit le calice, l'offre avec révérence, fait une libation juste au milieu et se relève.

Le lecteur des prières va se placer devant la table des prières, s'agenouille et fait trois prosternations; il prend la planche des prières, s'agenouille à gauche de la table.

Les cérémoniaires, conduisant l'officiant délégué passent à droite de l'escalier du Midi de la première plate-forme; ils descendent jusqu'au siège des prières de la deuxième plate-forme; ils s'agenouillent, face au Nord.

Le lecteur lit la prière.

Quand il a fini, il va s'agenouiller devant le siège de l'Esprit, pose (la planche à prière) sur la table, fait une prosternation comme au commencement et se retire.

L'officiant délégué accomplit le rite des trois pro-

sternations; comme auparavant, il descend l'escalier de l'Ouest et retourne à sa place.

Ensuite a lieu la seconde offrande, on fait la libation à gauche; ensuite a lieu la dernière offrande, la libation est faite à droite.

La cérémonie est identique.

Puis a lieu l'envoi aux Esprits.

L'officiant délégué accomplit le rite des trois agenouillements, des neuf prosternations.

Des officiers, portant avec révérence la planche des prières, puis la soie, puis l'encens, vont au lieu de l'holocauste.

L'officiant délégué se tourne, placé debout à l'ouest de son siège, le visage vers l'Est, il attend que (prière, soie, encens) soient passés et se remet en place. Conduit, il va se placer en dehors de la porte méridionale de gauche du sanctuaire, au fourneau, et se place tourné vers l'holocauste.

On l'avertit que le rite est accompli. Il sort (alors) par la porte méridionale de droite du chœur.

Les directeurs de la Cour des sacrifices, conduisant les personnes sous leur direction, prient respectueusement les sièges des Esprits et les remportent processionnellement.

Tous se retirent.

OBSERVATIONS

SUR

LA NUMISMATIQUE DE LA PERSIDE,

PAR

M. ALLOTTE DE LA FUŸE.

L'histoire de la Perse, pendant la période de plus de cinq cents ans qui est comprise entre la mort d'Alexandre et l'avènement de la dynastie Sassanide, nous est presque entièrement inconnue : nous savons toutefois, par le témoignage de Strabon [1], que les Perses ont conservé leur autonomie avec des rois d'abord soumis aux Séleucides, ensuite aux Parthes; la puissance de ces rois ne s'étendait d'ailleurs que sur un territoire restreint, dont les limites ne dépassaient guère celles de la Perside.

Dès le siècle dernier, Pellerin, suivi par Eckhel, a pensé que ces souverains ont eu un monnayage propre, dont il a cru retrouver quelques spécimens; ses attributions étaient erronées; c'est en 1837 que Millingen a fait connaître le premier une monnaie de la Perside de l'époque Arsacide, et, en 1847, que le duc de Luynes a publié dans sa *Numismatique des*

[1] Strabon, l. XV, chap. III, 3 et 24.

satrapies une tétradrachme du même pays, frappée à l'époque Séleucide : il l'attribuait d'ailleurs, non sans quelque hésitation, à un satrape de Bactriane antérieur à Alexandre.

Depuis cette époque les monnaies de la Perside ont donné lieu à un grand nombre de travaux dont je donne l'énumération dans l'étude que je présente aujourd'hui à la Société[1].

Dans cette longue énumération, E. Thomas mérite une mention spéciale : dès 1850, il attribue à la Perside les monnaies de l'époque Parthe, et lit correctement sur l'une d'elles le nom d'Artaxercès; pour les monnaies de l'époque Séleucide, il est moins heureux et, à l'exemple de M. Vaux, il méconnaît complètement la contexture de la légende; du nom du souverain BAGDAT, il fait une épithète BAGDI « le divin », et dans le titre PRATADARA ZI ALAHJA, il voit un nom de roi, URTADARASHIG, qu'il place en Arménie. Cette lecture malencontreuse a pesé lourdement sur les études qui ont suivi : c'est le Dr Lévy qui a eu le mérite de la faire disparaître; son mémoire très complet[2], accompagné d'excellentes planches pour lesquelles il a pu utiliser les richesses de la collection de Luynes, peut être considéré comme l'ouvrage fondamental auquel devront se reporter les numismates désireux d'approfondir cette intéressante

[1] *Étude sur la numismatique de la Perside* (reprinted from *Corolla numismatica*. Oxford, 1906).

[2] Lévy, *Z. D. M. G.*, vol. XXI : *Beiträge zur aramäischen Münzkunde Eran's.*

numismatique : ils y trouveront, sinon une classification complète, tout au moins une discussion méthodique des propositions antérieures et des modifications apportées par l'auteur.

Ces modifications sont importantes :

Il formule nettement l'attribution à la Perse des monnaies des deux époques, Parthe et Séleucide, il reconnaît que l'écriture des monnaies les plus anciennes est araméenne, et rétablit la véritable contexture de la légende composée du nom du roi suivi d'une épithète : PRTKARA ZI ALAHIA ; mais l'interprétation « image » qu'il donne du mot PRTKARA en le rapprochant du mot araméen *patkara*, emprunté au perse achéménide *patikara*, n'est pas à conserver. Pour les noms de roi, il propose les lectures PATUDARAT, HARTAKhshATR, PAHUBERZ ; la première est mauvaise, la seconde correcte, et la dernière ne diffère que bien peu de la véritable lecture VAHUBERZ.

Les derniers travaux d'ensemble relatifs à ces monnaies sont ceux de Blau et de Mordtmann. Ce dernier, dans un mémoire de 1876, attribue comme Lévy les deux catégories de monnaies à la Perside et pense qu'elles ont été frappées par les souverains d'une même dynastie qui aurait régné à Istakhr (Persépolis). Plus hardi que Lévy, il établit un classement chronologique dans lequel il fait rentrer toutes les monnaies qui lui sont connues.

Le principe même du système de Mordtmann a été vivement attaqué par Blau, qui se refuse à admettre qu'il y ait eu en Perse à l'époque Séleucide

une dynastie assez indépendante pour émettre un monnayage autonome; dans un premier mémoire, il propose d'attribuer les monnaies persépolitaines de Mordtmann à des souverains de l'Elymaïde qui auraient réuni les pouvoirs religieux et civils. A ces critiques, Mordtmann oppose une longue réponse qui lui attire une réplique des plus acerbes, dans laquelle Blau qualifie le système de son adversaire de pure invention historique, *Geschichtsmacherei.*

Malgré les critiques parfois justifiées de Blau, le système de Mordtmann a été généralement admis, et maintenant encore il est adopté pour le classement des collections publiques et privées : il est donc nécessaire de le faire connaître; nous indiquerons ensuite quels sont les points qui nous paraissent devoir être modifiés.

Mordtmann a suivi la plupart des interprétations de Lévy, mais il voit dans l'épithète PRTKRA un titre auquel il attribue un sens tel que « créateur, souverain »; pour la fin de la légende, au lieu de ZI ALAHIA, il lit ZAG ALAHIA, qu'il traduit par « de race divine », donnant ainsi, à tort suivant nous, à ZÀG le sens de « fils », comme il l'a fait précédemment pour ZAK dans la légende des monnaies de l'Elymaïde, qu'il lit : MALKA PERHAD ZAK URUD.

En ce qui concerne le classement chronologique, il distingue trois périodes :

1re PÉRIODE : Monnaies à légendes araméennes avec le titre de PRTKRA, et monnaies anépigraphes;

— sept souverains : Bagakert Ier, Bagoraz son fils, Bagakert II, Artaxercès Ier, Zaturdat Ier fils de Pakrad, Narsès fils de Zaturdat Ier et un inconnu X.

2e Période : Monnaies avec le titre de *Malka*, présentant au revers : le roi, le temple et un oiseau sur une colonne; — trois souverains : Manavaz Ier, Tiridat Ier, Zaturdat II.

3e Période : Monnaies de types variés, les revers se distinguant des monnaies des périodes précédentes en ce que l'on n'y voit plus figurer le temple; — onze souverains : Darius Ier, Artaxercès II, Yezdegerd Ier, Darius II, Y, Z, Minutscheher Ier, Minutscheher II, Artaxercès III, Tiridat II, Papek.

Entre la deuxième et la troisième période, Mordtmann admet une lacune dans le monnayage autonome de la Perside, et y intercale les monnaies de bronze au nom d'Orode et de Phraate, qui auraient été frappées pour cette province par les grands rois Arsacides. Il suppose que la première période commence à l'époque, qu'il ne précise pas, où les Perses s'affranchirent du joug des Macédoniens, et qu'elle s'étend jusque vers la fin du règne du roi des Parthes, Mithridate Ier, 140 av. J.-C. La deuxième irait de cette date jusqu'à l'année 30 av. J.-C. La lacune dans le monnayage autonome aurait duré de cette dernière année jusqu'à l'année 20 de l'ère chrétienne. La dernière période suivrait et s'étendrait jusqu'à l'avènement des Sassanides, en 223.

Le classement de Mordtmann exige de très nombreuses modifications; Gutschmid, Justi et Drouin en ont fait connaître quelques-unes. Mettant à profit leurs travaux et m'appuyant d'autre part sur l'étude de quelques pièces nouvelles ou mal décrites, j'ai pu, dans mon *Essai sur la numismatique de la Perside*, proposer une classification très différente de celle de Mordtmann : elle concerne principalement les monnaies de ses première et deuxième périodes; quant à la troisième, je me suis borné à l'effleurer, estimant que les documents monétaires qui se rapportent à la fin de cette période sont trop peu nombreux pour permettre un classement complet.

Voici très succinctement la classification proposée et les principales considérations qui me paraissent de nature à la justifier.

Dans la première période nous rangeons quatre souverains : Bagadate Ier, Oborze, Artaxercès Ier, Autophradate Ier ; nous laissons parmi les incertaines plusieurs monnaies de cette période, entre autres celles qui ont été attribuées à Narsès.

La deuxième période comprend trois souverains : un inconnu, puis Darius Ier et Autophradate II.

Dans la troisième période je mentionne seulement les premiers souverains, Darius II, Artaxercès II, Oxathrès, dont l'ordre de succession paraît assez bien établi.

Les monnaies de la première période se distinguent de celles des deux autres par trois caractères :

1° *La coiffure du souverain*, sorte de mitre, avec ou sans mentonnière, analogue à celles qui se voient sur les monnaies de certains satrapes d'Asie Mineure et d'Arménie; nous la désignerons sous le nom de « coiffure satrapale ». Dans la deuxième période nous trouvons, avec Darius Ier, un casque plat surmonté d'un croissant ou d'un aigle et prolongé en arrière par une sorte de couvre-nuque. Le dernier souverain de la deuxième période, Autophradate II, a la tête nue ceinte d'un diadème et paraît vêtu du costume parthe, comme le sont d'ailleurs la plupart des souverains de la période suivante.

2° *L'écriture des légendes* : d'abord très régulière, presque identique à l'écriture araméenne des satrapes d'Asie Mineure, elle s'altère progressivement et devient parfois inintelligible sur les monnaies des derniers souverains de la première période. Celles des premiers de la deuxième période sont souvent anépigraphes; ensuite on voit reparaître de courtes légendes aux noms de Darius Ier et d'Autophradate II; l'écriture en est très négligée, un grand nombre de lettres sont confondues et réduites à un seul jambage vertical. Au commencement de la période suivante, sous Darius II et Artaxercès II, l'écriture reprend une certaine régularité et présente des formes intermédiaires entre celles du chaldæo-pehlvi et du pehlvi-sassanide : c'est cette écriture de transition que l'on peut avec quelque raison appeler proto-pehlvie.

3° *Le titre porté par le souverain.* Les souverains

des deuxième et troisième périodes prennent le titre de MALKA, « roi »; ceux de la première ne le portent jamais et s'intitulent PRTDRA ZI ALAHIA, dénomination dont la lecture et l'interprétation sont très controversées; dans l'écriture araméenne de la Perside comme dans celle des satrapes d'Asie Mineure, les lettres D, K, R sont presque identiques, le mot PRTDRA est donc susceptible d'un grand nombre de lectures. Justi le lit FRATAKARA ou FRATADARA « qui produit la flamme » ou « qui conserve la flamme », d'une racine *fra* qui entrerait aussi dans la composition des noms perses *Frataphernc, Fratagune*. J'avais pensé de mon côté au zend *peretu* « chemin, pont », qui, combiné avec la racine *kar* « faire », reproduit exactement la composition du mot *pontifex;* je n'avais pas attaché d'abord grande importance à ce rapprochement, je dois noter néanmoins, d'après M. Victor Henry, que l'on trouve dans les Védas une épithète *pathikrt* « qui fait le chemin », spécifiquement appliquée aux grands sages mythiques, aux prêtres qui inventèrent le sacrifice.

Qu'on admette cette interprétation ou celle de Justi, on peut s'étonner de voir ces dynastes perses prendre un titre purement religieux, alors que leurs successeurs portent celui de *malka*, et que les Sassanides ne manquent jamais de joindre à l'épithète religieuse de *Mazdayasn*, celle de *Malkan malka*. Il semble donc assez naturel de chercher dans PRTDRA, comme l'a fait Mordtmann, un titre faisant allusion à l'autorité du souverain. Dans cet ordre d'idées

M. Blochet m'a suggéré qu'on pourrait y chercher la racine *PRTh, qui a donné en sanscrit *prihivi* « terre » ; en lisant PRATADAR et en donnant à PRATA le sens de « terre, monde », on aurait un mot : « possesseur, conservateur du monde », présentant un sens très admissible ; les rois Achéménides se disent *Khshayathiya ahyaya bumiya vazrakuya* « roi de cette vaste terre », et bien des souverains orientaux ont adopté des titres analogues à diverses époques. L'hypothèse de M. Blochet n'a donc rien que de très plausible, et l'on peut, sans donner la traduction définitive du mot, adopter la transcription PRATADAR ; le ZI ALAHIA qui suit serait l'analogue du *bagi* « divin » qui, apparaît constamment sur les monnaies Sassanides.

Les trois caractères que nous venons d'examiner nous permettent de répartir les souverains en trois périodes qui coïncident à peu près avec celles de Mordtmann ; mais l'intercalation qu'il veut faire, entre la deuxième et la troisième, de monnaies de bronze aux noms d'Orode et de Phraate est à rejeter catégoriquement : ces monnaies, qui n'ont aucun rapport avec celles de la Perside, appartiennent à l'Elymaïde.

Il nous reste à justifier la substitution des noms de Bagadate, Autophradate, Darius Ier, à ceux de Bagoraz, Zatourdat, Manavaz, de Mordtmann ; l'introduction de ceux d'Oborze, et d'Oxathrès et la suppression de ceux de Bagakert de Narsès, et de Tiridat Ier.

Bagadate. — Nous lisons BAGDAT et non BAGORAZ, sur notre drachme n° 1, d'une conservation parfaite ;

le T final, qui sur d'autres exemplaires est réduit à un jambage unique et peut être confondu avec un Z, est parfaitement formé et sa valeur est indiscutable; on ne peut donc hésiter pour le nom du souverain qu'entre les deux lectures BAGRAT et BAGDAT. Ce dernier nom est excessivement répandu en Perse à l'époque Achéménide; nous n'hésitons pas à l'adopter, et nous faisons de Bagadate le premier roi de la série persépolitaine, auquel nous attribuons notre drachme n° I et celle de la collection Waddington, ainsi que trois tétradrachmes du British Museum que Mordtmann répartit entre Bagoraz et Bagakert II. De toutes ces pièces, notre drachme porte seule la légende complète :

à droite	: BGDT PRTDRA	Bagadate pratadar
à gauche	: ZI ALHIA	le divin
en bas	: BGKRT (?)	(fils de) Bagakert

Le nom de Bagakert est d'une lecture ambiguë; on pourrait tout aussi bien lire BAGODAT, dans lequel se retrouverait peut-être le nom si répandu de *Bagoas*, Βαγώας, qui d'après M. Nöldeke ne serait qu'une forme contractée. Bagakert n'a pas encore été rencontré parmi les noms de la période Achéménide, c'est pourquoi nous ne l'enregistrons qu'avec une certaine hésitation parmi les noms d'Autophradate, Darius, Artaxercès, Oxathrès. On doit remarquer, dans tous les cas, sa position à la fin de la légende; si, comme on le fait généralement, on traduit « (fils de) Bagakert », c'est là, au point de

vue de la grammaire araméenne, qui exigerait l'emploi du mot *bar*, une anomalie qui semble indiquer une influence hellénique.

Tout en admettant dubitativement l'existence d'un Bagakert père de Bagadate, nous ne lui reconnaissons aucune monnaie certaine; la drachme mal conservée et de légende incomplète, que lui attribue Mordtmann, est pour nous une drachme de Bagadate plus ou moins défigurée; nous supprimons donc de la suite des souverains de la Perside Bagakert Ier aussi bien que Bagakert II.

Autophradate. — MM. Justi et Drouin se sont rencontrés pour substituer au nom de Zaturdat celui d'Autophradate. La lecture VATAFRADAT au lieu de ZATURDAT est épigraphiquement parfaitement justifiée : la première lettre a exactement la forme du *vav* araméen des satrapes d'Asie Mineure; par contre la troisième se distingue nettement du *vav* par la forme recourbée de sa tête, c'est un *phé*. Le nom bien connu d'Autophradate vient donc très avantageusement remplacer celui de Zatourdat.

Oborze. — Mordtmann a confondu, dans la même lecture ZATURDAT, deux noms différents : VATAFRADAT et VAHUBURZ. C'est encore à M. Justi que revient le mérite de la lecture VAHUBURZ, où il retrouve le nom du satrape de la Perside, *Oborze*, Ὀβόρζος, cité par Polyen [1]; il croit pouvoir, en com-

[1] *Strategematon* libri VIII, ed. E. Wölfflin, liv. VII, § 40.

binant les textes des paragraphes 39 et 40 de cet auteur, conclure qu'Oborze était contemporain d'Antiochus Ier; mais le fait ne nous paraît nullement démontré, et nous pensons que ce satrape a vécu à une époque où l'autorité des rois Séleucides était considérablement affaiblie.

Darius Ier, Manavaz. — Dans la deuxième période, à la lecture MANAVAZ de Mordtmann, nous substituons DARIAV. A cette époque presque toutes les lettres se confondent; A et M font exception et ont conservé à peu près leurs formes araméennes; assez analogues entre elles, elles sont distinctes néanmoins: l'extrémité gauche de la lettre est relevée dans le *mim*, elle est au contraire recourbée vers le bas dans l'*aleph*. Le M de Mordtmann est en réalité un A, quant aux trois lettres M, N, Z réduites à un jambage unique, elles se lisent aussi bien R, I, V, ce qui donne la fin du mot DARIAV. Le D initial, qui manquait sur les exemplaires étudiés par Mordtmann, existe réduit à un seul trait vertical sur les nos 44 et 45 de notre description. La lecture DARIAV, Darius, nous paraît certaine; il suffit pour s'en convaincre de comparer les légendes des nos 44 et 45 à celle de la drachme no 60 de Darius II, dans laquelle le D initial affecte une forme allongée ondulée, caractéristique de la forme bien connue du D pehlvi.

Tiridat, Narsès. — Le Tiridat Ier de Mordtmann n'existe pas plus que son Manavaz; la légende qui

lui a donné naissance est une légende corrompue et tronquée d'Autophradate II. Quant à Narsès qui clôt sa première période, son existence est très problématique : sur les onze monnaies que Mordtmann lui attribue, il ne donne en fac-similé que deux légendes. La première, celle de notre n° 23, est le résultat d'une erreur manifeste : le savant numismate ne s'est pas aperçu que la monnaie portait des traces d'une légende antérieure, et il a amalgamé les légendes appartenant à deux pièces différentes, lisant NARSAH la fin TADARA du titre PRTDARA. Quant à la deuxième, notre n° 26, la légende est barbare et la lecture plus que douteuse. En voilà plus qu'il n'en faut pour faire suspecter le nom de Narsès. Je laisse parmi les incertaines une partie des pièces qui lui étaient données; je serais tenté de lire sur quelques-unes le nom d'un Bagadate II, qui aurait été fils d'Autophradate Ier; je place également dans cette catégorie deux tétradrachmes de ma collection, sur l'une desquelles je crois lire le nom d'ALTSANT qui pourrait peut-être se rapporter au satrape de Perside, Alexandre, frère du puissant satrape de Médie, Molon, qui se révolta contre Antiochus III.

Oxathrès. — Dans la troisième période on attribue généralement à Artaxercès II, fils de Darius II, des drachmes qui présentent des effigies assez différentes. Les légendes me paraissent distinctes, et sur le n° 69 je lis VAHUKHSHATR qui correspond à Oxathrès. Ce prince s'intitule fils de Darius, et doit

être frère d'Artaxercès II, dont l'effigie présente avec la sienne des rapports assez frappants pour qu'on les ait confondus.

J'arrête ici ma discussion, renvoyant pour plus de détails à mon *Essai sur la numismatique de la Perside*. Je me bornerai en terminant à insister sur les points suivants :

1° Toutes les monnaies décrites par Mordtmann, à l'exception des bronzes de l'Elymaïde, appartiennent bien à une même dynastie qui a régné en Perside : la persistance des noms Achéménides, tels que Bagadate, Autophradate, Darius, Artaxercès, tout aussi bien que la continuité dans les types de revers, où l'on voit le temple, qui figure dès l'origine du monnayage, se modifier petit à petit et persister jusqu'à la fin de la deuxième période, suffisent à faire présumer des traditions dynastiques. Cette dynastie, que l'on pourrait appeler la dynastie des *Bagdatides*, a régné, sinon à Persépolis (Istakhr), du moins en Perside : le fait que les monnaies des deuxième et troisième périodes se trouvent constamment à Chiraz, est un renseignement positif à cet égard.

2° A quelle époque faut-il placer les monnaies de la première période? Souvent elles sont frappées sur des monnaies d'Alexandre ou des premiers rois Séleucides; c'est là une première indication. J'ajoute qu'il n'est pas probable, malgré l'analogie de l'écriture avec celle des satrapes contemporains d'Alexandre, que le premier souverain, Bagadate, ait

frappé monnaie immédiatement après la mort du conquérant macédonien, car son nom ne figure pas parmi ceux des satrapes qui ont gouverné la Perside à cette époque. Il est plus probable que le commencement des émissions des monnaies de la Perside est postérieur au règne d'Antiochus II; peut-être même faut-il le fixer à la fin du règne d'Antiochus III. C'est vraisemblablement vers le milieu du règne de Mithridate Ier, roi des Parthes, que finit la première période, dont la durée assez courte expliquerait la rareté des monnaies correspondantes. La conquête de la Perside par Mithridate Ier aurait eu lieu sous le règne de Darius Ier. Ce qu'il y a de certain c'est que sous son successeur Autophradate II, l'influence Arsacide est indéniable, puisque l'effigie ou tout au moins le costume est visiblement inspiré des monnaies attribuées par Gardner à Mithridate Ier, par Warwich Wroth à Mithridate II.

A Autophradate II succéda son fils Darius II; à celui-ci, Artaxercès II. On admet généralement, et c'est l'opinion de Gutschmid, que le souverain est celui dont parle Lucien dans ses *Macrobioi*. D'après le texte de Lucien, Isidore de Charax, qui vivait vers l'origine de l'ère chrétienne, parle d'un roi de Perse, Artaxercès, qu'ont connu ses parents et qui pourrait avoir vécu vers le milieu du siècle qui a précédé notre ère. C'est là un point de repère, un peu vague il est vrai, dans cette chronologie encore si incertaine de ces souverains qui sont restés presque inconnus à l'histoire.

NOTICE
SUR UN MANUSCRIT SIAMOIS
CONTENANT LA RELATION DE DEUX MISSIONS RELIGIEUSES ENVOYÉES DE SIAM À CEYLAN AU MILIEU DU XVIIIe SIÈCLE,

PAR

M. E. LORGEOU.

On m'a communiqué récemment trois manuscrits siamois qui se trouvaient depuis longtemps en France, mais qui n'avaient pas encore été étudiés[1]. L'un d'entre eux, celui qui sera l'objet de cette notice, me paraît présenter un intérêt particulier.

Il porte en tête de la première page la mention suivante :

๏ ณวัน ๓ ๕ ๑ ๒ ค่ำจุลศักราช ๑๑๗๖ ปีจอฉศก คัด เรื่อง ลังกาออกจาก ฉบับใบลานของสมเด็จ พระ สังฆราชวัดราชบูรณาราม แลฉบับนั้นพิรุธอยู่มาก ะ คัดแล้วณวัน ๗ ๙ ๑ ๒ค่ำ ฯะ

Le mercredi, cinquieme jour de la lune croissante du cinquieme mois, l'an 1176 de la Petite Ere, année du Chien, sixieme de la periode decadaire (mai 1814), cette rela

[1] Ces manuscrits appartiennent à M. le Docteur Bottentuit; c'est à son obligeance que j'en dois la communication.

Ils sont tous les trois, suivant l'usage traditionnel siamois, en grands caractères, sur un papier carton qui forme une longue bande continue repliée en feuillets.

tion de Ceylan a été copiée sur un exemplaire en feuilles de palmier appartenant à Sa Grâce le Chef du corps des religieux, de la pagode Râxabûnnârâm (Royale retraite de l'abondance), exemplaire d'ailleurs extrêmement incorrect. La copie a été terminée le samedi, neuvième jour de la même période du même mois.

Ce n'est donc pas une grande ancienneté qui rend ce manuscrit remarquable; on ne peut dire non plus qu'il le soit par sa correction, car, bien que le copiste fasse preuve d'habileté dans la connaissance de sa langue, et qu'en signalant les fautes de l'original il ait, pour ainsi dire, pris l'engagement de les faire disparaître, il faut avouer qu'il en a laissé passer un assez grand nombre, surtout sans l'orthographe des mots d'origine étrangère.

Mais le texte encore inédit, et probablement peu connu même à Siam, fournit des renseignements nouveaux sur la situation religieuse de Ceylan au XVIIIe siècle; il se recommande donc à ce point de vue à l'attention des Orientalistes qui s'occupent de l'histoire moderne du Bouddhisme. A un autre point de vue, il possède des qualités de narration, la netteté, avec une grande abondance de détails d'une physiononomie animé, qui en rendent la lecture très attrayante, et qui font, si je ne m'abuse, honneur au talent d'écrivain de l'auteur. Il est aisé de reconnaître que celui-ci a vu lui-même la plupart des choses qu'il raconte ou qu'il a pu du moins s'en instruire par des témoignages directs. Afin de donner une idée de sa manière, j'ai traduit littéra-

lement la description d'un naufrage sur la côte de Ceylan; on trouvera ce fragment inséré à sa place dans l'analyse du reste de la composition.

Le sujet de l'ouvrage est insuffisamment indiqué dans la note que j'ai citée ci-dessus; c'est en réalité l'histoire de deux missions siamoises envoyées à Ceylan dans le but d'y restaurer la religion bouddhique, et plus spécialement celle de la seconde mission jusqu'à son arrivée dans l'île.

L'auteur rattache son récit à l'éloge du roi de Siam, qu'il appelle *Phra: Song tham* (le soutien de la loi sacrée), mais qui est plus connu sous son nom officiel de *Phra: Boromaraxâthirat* (le suprême roi des rois), ou par le surnom populaire qui lui fut donné après sa mort de *Phra: Boromakôt* (le roi dans l'urne ou le feu roi).

Ce prince régna de 1713 à 1758. Ses deux prédécesseurs immédiats (l'un était son père, l'autre son frère aîné) s'étaient fait remarquer par un caractère violent et par des pratiques que la religion condamne, notamment la chasse et la pêche. Le nouveau roi suivit des voies toutes différentes; en même temps qu'il travaillait à assurer le bonheur de son peuple, il se montrait le zélé protecteur de la religion et le scrupuleux observateur de tout ce qu'elle prescrit. Une anecdote que le narrateur place au début de son regne et que les autres historiens ne mentionnent pas, montre de quel esprit ce prince était animé. A la mort de son frère, le trône lui fut

disputé par son neveu, fils du feu roi, le *Chao Aphai* (prince à l'abri des revers), qui avait même réussi à s'emparer du trône, malgré l'opposition du peuple et des mandarins. Pour lui, il se refusait à engager une lutte meurtrière, quoique, ayant sous la main des forces importantes, il eût pu se promettre de le faire avec avantage, et qu'il fût d'ailleurs certain de ses droits. Il se retira donc dans une pagode, avec l'intention d'y vivre en paix et de consacrer ses jours aux soins du culte. Mais, dans le cours de la nuit, voici qu'il se voit en songe prosterné devant les images du Bouddha, et toutes ces images ouvraient doucement la bouche comme pour lui sourire. Celle qui occupait la place principale lui dit alors : « Que désires-tu? » Il répond : « Le pouvoir royal », et le Bouddha reprend : « Que ton vœu s'accomplisse ! » Sur cette assurance, il retourne à son palais, le met en état de défense, et, vainqueur après quelques journées de guerre civile, il monte sur le trône aux applaudissements de la population entière.

Parmi les preuves que le roi *Phra: Song tham* donna de sa piété, on doit signaler en première ligne le concours qu'il apporta au rétablissement de la religion bouddhique à Ceylan.

A la suite de l'occupation de l'île par les *Farang* ou Européens, c'est-à-dire ici par les Portugais, les institutions religieuses y avaient été ruinées de fond en comble. Les temples et les *stûpa* avaient été détruits; le corps monastique n'existait plus. C'est à peine si les Singhalais avaient pu mettre en sûreté,

en la cachant dans les lieux les plus déserts, leur précieuse relique, la dent du Bouddha.

Cependant, après plusieurs années de misère et d'abjection, les peuples de l'île soutenus par les Hollandais parviennent à reconquérir leur indépendance, et tuent jusqu'au dernier de leurs envahisseurs. A ces événements succède une longue période de prospérité; quatre générations de rois se suivent sur le trône qui est enfin occupé par *Narai Singhò*. Ce prince entreprend de reconstituer l'ordre monastique; il fait venir de *La: Khøng*, État du *Xomphu thawip*, un groupe de vingt religieux qui donnent l'habit à une foule de Singhalais, mais sans se conformer aux rites du *Kammawâchâ;* ils recevaient les postulants par masses, deux ou trois cents à la fois, et se contentaient de leur faire réciter les trois *saranang gachchami*, ce qui rendait l'ordination nulle. D'ailleurs, ces premiers missionnaires furent bientôt décimés par la maladie; les uns moururent, les autres retournèrent dans leur pays. Lorsqu'ils eurent disparu, leur œuvre se trouva anéantie.

Peu de temps après, un étranger était déposé sur la côte de Ceylan par un navire hollandais; il déclara qu'il appartenait au corps des religieux bouddhistes : on le crut, quoique dépouillé de la plupart des insignes de sa profession, et en effet il disait la vérité. C'était un prince péguan qui s'était trouvé enveloppé dans une conspiration, et qui, pour échapper à la mort, s'était réfugié dans un monastère où il avait pris l'habit religieux. Banni par ordre

du roi, et jeté de force sur un navire hollandais, il avait demandé qu'on le débarquât à Ceylan, ce qui lui fut accordé. Plusieurs habitants se présentèrent à lui pour être ordonnés : il leur déclara qu'il ne pouvait à lui seul accomplir la cérémonie de l'ordination, et il conseilla au roi *Narai Singhô* de demander au Pégou une dizaine d'autres religieux. Portée à *Hongsawadi*, cette demande fut repoussée. Alors le roi se tourna de nouveau du côté de *La: Khong*, où il n'eut pas plus de succès. Sur ces entrefaites, des navigateurs hollandais qui se trouvaient dans la capitale informèrent le roi qu'ils avaient vu à Siam une grande quantité de ces hommes vêtus de jaune, et portant la marmite en bandoulière; *Narai Singhô*, qui tenait à son projet, prit immédiatement le parti d'envoyer une ambassade au roi de Siam. Mais ce prince refusa d'abord de reconnaître la qualité des envoyés singhalais; il fallait que le roi de Ceylan lui adressât une lettre officielle, accompagnée de présents d'un caractère royal : c'était à cette époque et dans ces pays la seule manière admise d'accréditer des ambassadeurs. Enfin, les difficultés s'aplanissent; le roi *Phra: Song tham* désigne dix religieux et vingt novices qui consentent à répondre à l'appel des Singhalais. La mission s'embarque sur un navire hollandais, et le départ a lieu en 1752, au mois d'août ou de septembre.

Cependant, ce voyage heureusement commencé fut bientôt interrompu par un accident de mer; le navire faisant eau et près de couler fut obligé de

relâcher à *Ligor* pour se réparer, et le roi de Siam rappela ses sujets à *Ayuthaya.* Ils se remirent en route l'année suivante, et cette fois, après un transbordement à *Yaikatra*, arrivèrent heureusement à *Kutanomali*, port de Ceylan, d'où on les conduisit à la capitale. Cette petite troupe de religieux siamois fut reçue avec une joie incroyable par la population singhalaise, et le roi invita ses sujets à se faire ordonner. Mais le système des castes était alors en vigueur à Ceylan, et, par un oubli extraordinaire des principes essentiels de la doctrine du Bouddhisme, certaines classes et professions furent exclues de l'honneur de la profession monastique : tels étaient les tisserands, les orfèvres, les forgerons, les chaudronniers, les tailleurs, les faiseurs de nattes, les blanchisseurs, les sonneurs de caisse, les joueurs de flûte et les joueurs de tambourin. Le narrateur siamois, étonné de mœurs si extraordinaires pour lui, entre dans une grande abondance de détails à ce sujet.

Cependant, il avait été convenu que cette première mission ne resterait que trois ans à Ceylan; à l'expiration de ce terme, elle devait être relevée par une autre, et celle-ci par une troisième; on espérait qu'après neuf ans les religieux indigènes seraient en état de se maintenir et de se perpétuer par eux-mêmes. En conséquence de ces arrangements, le roi de Siam organisa en 1755 une nouvelle mission composée de deux chefs choisis parmi les docteurs les plus habiles dans les sciences sacrées et profanes, de vingt religieux subordonnés et de vingt

novices; on leur adjoignit des serviteurs laïques en grand nombre, des magiciens pour conjurer les dangers de la mer, et quatre médecins, deux qui soignaient par le massage et deux qui traitaient les maladies par l'usage des remèdes. Avant son départ, cette mission fut comblée d'honneurs par les princes, les mandarins et le peuple, et lorsqu'elle se fut embarquée, le navire qui devait la porter à sa destination fut remorqué jusqu'en pleine mer par un concours enthousiaste de rameurs volontaires.

Cette fois encore, ce fut un navire hollandais qui fut requis pour ce service. On le pourvut abondamment de vivres et de tout ce qui pouvait contribuer à la sûreté et à l'agrément du voyage, et il prit le large au milieu des applaudissements et des vœux d'une foule immense. L'auteur de la narration trace exactement son itinéraire.

Il suivit d'abord la côte orientale du golfe, puis gagna la côte malaise près de laquelle il essuya une violente tempête. Il continua sa route dans la direction du Sud, s'engagea entre les îles du détroit, et, après en être sorti, gagna la haute mer, sans doute pour chercher le vent; il arriva enfin à *Malacca* où il fit relâche. Deux incidents sont signalés pendant cette première partie de la traversée; c'est d'abord la rencontre d'un croiseur hollandais avec lequel on communiqua au moyen du porte-voix; ce furent ensuite des barques de Malais, pêcheurs-pirates, qui vinrent accoster pour vendre du poisson frais.

Le séjour dans le port de *Malacca* se prolongea

pendant huit jours, par la faute du capitaine, que la passion du jeu retenait à terre. Cependant, les ennuis de l'attente furent adoucis par les libéralités du gouverneur de la ville qui fit porter à bord des vivres frais, des cannes à sucre, de l'arec, du bétel, et même de l'eau douce pour le bain. A ce sujet, l'auteur, qui avait appris à connaître les hommes en voyageant, fait cette remarque judicieuse : « En agissant ainsi, les Hollandais ne se proposaient pas de favoriser la religion ni d'acquérir des mérites spirituels; ils avaient uniquement en vue d'entretenir leurs relations d'amitié politique, et de soutenir la bonne renommée de leur pays. »

Enfin, on remet à la voile; on remonte d'abord jusqu'à la hauteur de l'archipel de *Mergui*, dont les oiseaux sont si familiers qu'ils se laissent prendre à la main; puis on met le cap droit à l'Ouest dans la direction de Ceylan, avec un fort vent arrière et une mer houleuse. Les passagers observent les évolutions des poissons, particulièrement des poissons volants; plus loin, ils voient arriver une flottille de barques montées par des nains : ce sont des habitants des îles *Nicobar* qui viennent prendre la remorque du navire pour faire des échanges; on recueille des renseignements intéressants sur les mœurs de ces insulaires. Cependant, à mesure qu'on approche de Ceylan, le vent ne cesse de fraîchir; la mer devient énorme; et cette longue navigation se termine par un naufrage. Ici, je traduis l'émouvant récit du narrateur siamois.

« Comme la nuit approchait de son terme, vers cinq heures du matin, par un temps pluvieux et une obscurité profonde, le navire vint donner sur un écueil et y resta échoué. De grandes vagues le soulevaient, puis le laissaient retomber sur la roche avec un bruit de tonnerre. Les religieux, les novices, les laïques, Siamois et Hollandais, réveillés en sursaut, se levèrent tremblants d'épouvante et la figure blême. Quelques-uns priaient en invoquant la vertu des *trois joyaux;* quelques-uns pleuraient à la vue de la mort qui les menaçait; tous couraient, se poussaient, s'embarrassaient les uns dans les autres, cherchant des planches, des matelas, des pièces de bois qui pussent les aider à se soutenir sur l'eau. Le capitaine fit appeler l'interprète, et vint avec lui rejoindre les deux chefs de la mission siamoise; il les salua en levant son chapeau, baissa la tête, pleura et sanglota; puis, relevant le visage, il leur adressa ces paroles qui furent traduites en pâli par l'interprète : « Depuis que je navigue, « c'est-à-dire depuis mon enfance, j'ai couru toutes « les mers, et je n'ai jamais fait naufrage; ce qui « m'arrive en ce moment me déshonore. » Puis il ajouta : « La terre sur laquelle nous sommes échoués « n'est autre que Ceylan, il n'y a pas à en douter. « C'est ici l'emplacement de la ville du *Yaksha* « *Dasakantha*, que *Râma* fit submerger par *Hanuman;* « notre navire est entré dans l'enceinte de ses murs, « et il est perdu. Il va se briser pièce par pièce et « périr dans cet endroit; c'est inévitable, car il est

« impossible de le dégager. Il faut donc que tout le « monde se tienne prêt; dès que le jour sera venu, « nous débarquerons sur la plage. » Le *Phra: Wisut-thachan*, l'un des deux chefs de la mission, lui répondit par ces paroles que l'interprète traduisit : « C'est peut-être que nous avons les uns et les autres « commis des péchés dont le poids a attiré ce malheur sur nous. Il ne nous reste plus qu'à prier jus-« qu'à ce que nous périssions engloutis dans les eaux. « — Que parlez-vous, reprit le capitaine, de reli-« gion, de mérites et de péchés? Il n'y a rien de sem-« blable; la vérité est que nous avons tous manqué « de vigilance et d'attention, et c'est ce qui nous a « perdus. »

« Après avoir prononcé ces paroles, il fit tirer le canon, quatre coups, deux par deux, afin de prévenir les habitants, si le bruit du canon parvenait à leurs oreilles, qu'un navire était en perdition sur la côte; car, dans les habitudes de la navigation, les coups tirés en nombre pair annoncent un sinistre. Ce malheureux capitaine était en proie au désespoir; il semblait se dire : « Que me servirait-il de vivre « désormais? », et il se mit à boire de l'eau-de-vie à l'excès et plus qu'il n'en pouvait porter, comme s'il eût désiré d'être englouti dans les eaux et d'y périr. Il s'enivra donc au point de perdre toute connaissance.

« Dans les terres, à deux cents toises environ du rivage, se trouve le village d'*Arunakham* (village du soleil levant), qui n'est qu'un misérable groupe de cabanes. Les habitants, ayant entendu quatre

coups de canon tirés deux par deux, comprirent qu'un navire était en détresse, car celui qui arrive heureusement s'annonce par des coups tirés en nombre impair. Onze d'entre eux descendirent pour voir ce qui était arrivé, et s'approchèrent en marchant sur la grève, le long du rivage; ensuite, plaçant un morceau d'étoffe blanche au bout d'une perche, ils l'élevèrent en manière de drapeau. De leur côté, les Hollandais du navire prirent une lunette d'approche et la braquèrent dans la direction de la côte; les personnes y paraissaient de la taille d'un enfant de sept ans, et le drapeau comme une petite fumée indistincte, parce qu'on se trouvait à une distance d'environ trois mille toises du rivage.

« Vers midi, le capitaine, qui s'était remis de son ivresse, fit descendre dans les canots du bord des caisses contenant ce qu'il y avait sur le navire d'argent, d'or, de bijoux et d'objets précieux; il y fit ensuite embarquer les deux chefs de la mission et les envoyés du roi, puis s'embarqua lui-même avec tous les Hollandais de son équipage; et, comme il n'y restait plus de place, il promit aux religieux, novices et laïques qu'il laissait sur le navire, de revenir les prendre, et enfin il donna l'ordre de voguer vers le rivage. Les embarcations en approchaient, lorsqu'une grande vague les souleva et les jeta contre la grève où elles se brisèrent. Les hommes prirent leur élan et purent se sauver; mais ils n'avaient plus de barques pour venir prendre leurs compagnons, et ne purent en trouver chez les indigènes, car ceux-ci, habitant

une côte déserte où les navires n'abordent jamais, ne vont pas à la mer.

« Cependant, les religieux, novices et laïques qui étaient restés à bord, ignoraient que les embarcations du navire eussent été mises hors d'usage, et attendirent, souffrant de la faim, pendant trois jours. Montés dans les agrès, ils voyaient des hommes aller et venir sur la plage, et se disaient les uns aux autres : « Sûr que cette terre est encore habitée par « les *Yakshas*, et que ceux de nos compagnons qui « ont débarqué ont été dévorés; c'est pour cela qu'ils « ne sont pas revenus nous prendre comme ils avaient « promis de le faire. Quoi qu'il en soit, il faut que « nous essayions nous-mêmes de gagner la terre; « autrement, les vagues vont démolir le navire, et « nous périrons noyés, pour servir de pâture aux « poissons. Il vaut mieux courir le risque de mourir « à terre. »

« Cette résolution prise, chacun travailla à détacher des planches du navire, et à les lier avec des cordages pour en former des radeaux. Puis, on descendit sur ces radeaux, trois hommes sur les uns, quatre ou cinq sur les autres, dans l'espérance de parvenir au rivage, en s'y laissant porter par les flots. Mais la violence des vagues ballottait les radeaux et les retournait dans tous les sens, de sorte qu'il était impossible de se tenir dessus. On imagina alors de s'y attacher solidement au moyen de cordes qu'on se lia autour des reins et qu'on se croisa sous les cuisses; ceci fait, chacun se mit à l'eau en se tenant

à son radeau avec les mains. Cependant, on avait encore à craindre d'être dévoré par les requins, et, dans cette angoisse, tous ces hommes avaient sans cesse une prière à la bouche.

« Alors, il arriva que ceux qui n'étaient pas sous l'influence du péché furent portés par le flot jusqu'à terre; quant aux autres, les cordes qui les attachaient s'étant déliées ou rompues, ou les radeaux eux-mêmes s'étant brisés, ils tombèrent au fond de la mer et périrent; quatre religieux et deux novices disparurent ainsi dans les eaux.

« Cependant, ceux qui atteignaient la rive, y abordaient presque morts; quelques-uns n'avaient plus un lambeau de vêtement sur eux; leur corps était verdi par le froid et leurs membres raidis par l'eau salée. Les indigènes apportèrent du bois et allumèrent des feux pour les recevoir. Lorsqu'ils voyaient un homme jeté sur la plage, ils le tiraient hors de l'eau, le réchauffaient avec du riz passé au feu, jusqu'à ce qu'il fût en état de marcher, et le conduisaient alors dans leurs cabanes. Toutes les gens du voisinage venaient voir ces infortunés et causer avec eux en s'apitoyant sur leur sort, en pleurant, en témoignant de la plus tendre affection pour les religieux et les novices : c'étaient des scènes à tirer les larmes des yeux.

« Le chef du village envoya de tous les côtés, jusqu'à une distance de trois à quatre kilomètres, recueillir des vivres. Cependant, à cause de la pauvreté du pays, on n'en put ramasser qu'une très petite

quantité; le matin on distribuait aux naufragés deux tasses de gruau de riz, et à onze heures une tasse de riz avec une tasse de lait par personne; cela n'était pas suffisant pour apaiser leur faim, de sorte que les religieux durent envoyer les novices et les laïques cueillir des convolvulus d'eau, des tiges de lotus et des feuilles d'arbres que l'on faisait cuire et que l'on mangeait tels quels. . . . .

. . . .

« Depuis le moment où le navire s'était échoué, le ciel était resté sombre, la pluie n'avait cessé de tomber pendant sept jours et sept nuits, et l'on n'avait aperçu ni le soleil ni la lune : la forêt était inondée, et l'eau en certains endroits atteignait une telle profondeur qu'on n'eût pu y passer qu'à dos d'éléphant. Le navire lui-même résista pendant cinq jours aux assauts de la mer; enfin, il s'en alla pièce par pièce, et les vagues roulèrent ses débris sur la grève. On chercha parmi les épaves les corps des religieux et des novices que l'on avait perdus : on ne découvrit que celui d'un novice qui fut brûlé sur le lieu même. On parcourut encore la plage l'espace d'une demi-journée ou d'une journée entière de marche : on ne vit rien que les coquillages de toute espèce dont le sable était jonché. »

Dans cet intervalle, les envoyés singhalais avaient rédigé un rapport pour le ministre; les chefs de la mission siamoise avaient de leur côté écrit aux confrères qu'ils venaient remplacer, et le chef du village d'*Arunakham* s'était chargé de faire parvenir ces

lettres. Instruit du désastre, le roi s'empressa d'envoyer des secours; les Hollandais furent rapatriés sur l'un des établissements de leur nation; les Siamois et les Singhalais furent conduits par terre jusqu'à la capitale de l'île. Ces derniers rencontrèrent encore bien des fatigues et des dangers dans ce parcours; ce n'était partout que des forêts sauvages, des rivières à traverser, de bizarres enchevêtrements de montagnes escarpées à franchir. Toutefois, comme ils approchaient de leur destination, ils entrèrent dans une région plus peuplée, et trouvèrent tout le pays en fête pour les recevoir.

A leur arrivée, les missionnaires siamois furent comblés d'attentions; les ministres, le roi lui-même, vinrent les voir et leur dire combien ils avaient été touchés de leurs souffrances, combien ils leur étaient reconnaissants de leur dévouement. Ces conversations se faisaient en pâli : l'auteur de la relation les rapporte, ou du moins en rapporte des fragments dans cette langue, et les traduit ensuite en siamois.

Cependant, les membres de la précédente mission attendaient avec impatience le moment de leur départ; éprouvés par un climat d'une humidité extrême, et froid pour des Siamois, ils sollicitaient leur congé depuis longtemps; mais le roi ne leur avait pas permis de quitter Ceylan avant l'arrivée de leurs successeurs. Ils purent enfin se mettre en route; malheureusement, le *Phra : Ubali*, leur vénérable directeur, n'arriva pas jusqu'au port où ils devaient s'embarquer : il mourut pendant le trajet.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 9 NOVEMBRE 1906.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. Senart, *vice-président*, Allotte de la Fuÿe, Barthélemy, Général de Beylié, Bouvat, Cabaton, Carra de Vaux, Farjenel, Fevret, Finot, Grenard, Guimet, Halévy, V. Henry, Cl. Huart, Ismaël Hamet, Labourt, Sylvain Lévi, Lunet de la Jonquière, Mayer-Lambert, Meillet, Schwab, *membres*; Chavannes, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 11 mai est lu. La rédaction en est adoptée.

M. Barbier de Meynard rappelle les services rendus à la science par M. Salmon, mort à Tanger à l'âge de trente ans; il exprime les profonds regrets de la Société en présence de cette mort prématurée.

Lecture est donnée d'une lettre par laquelle M. Cl. Huart sollicite une subvention de 1,200 francs pour la publication d'une *Histoire des calligraphes et des miniaturistes de l'Orient musulman*. De même, M. Ferrand a écrit pour savoir quelle suite a été donnée à la demande de subvention qu'il a adressée à la Société le 9 février dernier. M. V. Chauvin a exprimé le désir d'obtenir l'appui de la Société pour la suite de sa *Bibliographie arabe*. Ces diverses lettres sont renvoyées à l'examen du Bureau et de la Commission des fonds.

Les ouvrages suivants sont présentés à la Société :

Par M. Guimet, les quatre derniers volumes de sa *Biblio-*

thèque de vulgarisation contenant les conférences faites par divers savants au Musée Guimet;

Par M. Chavannes, un volume de M. Christovam Ayres, intitulé *Fernão Mendes Pinto e o Japão;*

Par M. Allote de la Fuÿe, son *Étude sur la numismatique de la Perside;*

Par M. Barbier de Meynard, un volume de *Mélanges* qui constitue le premier volume des publications de la Faculté Orientale de Beyrouth;

Par M. Carra de Vaux, son volume sur *Leibniz;*

Par M. Schwab, ses brochures intitulées *Impressions de voyage en Algérie* et *De la paléographie sémitique.*

Sont reçus membres de la Société :

MM. le commandant Bonifacy, à Valréas (Vaucluse), présenté par MM. Finot et Chavannes;

F. W. Thomas, de l'India Office Library, London, présenté par MM. Rapson et de la Vallée Poussin.

Par suite de l'absence de M. Ferrand, la communication qu'il devait faire est ajournée à une séance ultérieure.

M. Vinson étudie une légende relative à une sainte de Karikal et montre que le mouvement actuel de réformation qui tend à purifier le çivaïsme de tout élément anthropomorphique est contraire à l'essence de cette religion.

M. Schwab décrit des objets d'orfèvrerie de style mauresque qui sont conservés à Palma dans la sacristie de la cathédrale; il donne l'explication des inscriptions qui y sont gravées à jour.

M. Allotte de la Fuÿe traite quelques points intéressant la numismatique de la Perside.

Après une observation présentée par M. Halévy, la séance est levée à 6 heures moins 10.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par les Auteurs :

Mohammed ben Cheneb. *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb*, tome II. — Paris, 1906; in-8°.

Eduard Glaser. *Altjemenische Nachrichten*, I, 1. — München, 1906; in-8°.

V. Dingelstedt. *A little-known Russian People : The Setu kesed of Esths of Pskov* (extrait). — S. l. n. d.; in-8°.

Dr Emil Gratzl. *Die altarabischen Frauennamen.* — Leipzig, 1906; in-8°.

Dr. A. Wiedemann. *Die Zeichenkunst im alten Ägypten* (dans la revue *Die Umschau*, 40-41). — Frankfurt a. M., 1906; in-8°.

— 5. *Ägyptische Religion* (1904-1905) [Extrait]. — Leipzig, 1906; in-8°.

— *Altägyptische Sagen und Märchen.* — Leipzig, 1906; in-18.

Das südliche Pañcatantra..., herausgegeben von Johannes Hertel. — Leipzig, 1906; gr. in-8°.

Paul Carus. *Amitabha.* — Chicago, 1906; pet. in-8°.

— *Yin Chih Wen.* — Chicago, 1906; pet. in-8°.

— *T'ai-Shang Kan-Ying P'ien.* — Chicago, 1906; pet. in-8°.

A. Barth. *L'Inscription du reliquaire de Piprawa* (Extrait). — Paris, 1906; in-8°.

Ch. Clermont-Ganneau. *Recueil d'archéologie orientale*, VII, 16-25. — Paris, 1905; in-8°.

Carra de Vaux. *Philosophes et Penseurs : Leibniz.* — Paris, 1907; in-8°.

M. Schwab. *De la paléographie sémitique* (Extrait). — Madrid, s. d.; in-8°.

— *Impressions de voyage en Algérie.* — Paris, s. d.; in-8°.

Sepher ha Zohar..., traduit pour la première fois par

Jean de Pauly. Œuvre posthume publiée par les soins de M. Émile Lafuma. — Paris, 1906; in-8°.

Allotte de la Fuÿe. *Étude sur la numismatique de la Perside* (Extrait). — Oxford, 1906; in-8°.

Chr. Ayres. *Fernão Mendes Pinto e o Japão.* — Lisbôa, 1906; gr. in-8°.

Par les Éditeurs :

É. Guimet. *Conférences faites au Musée Guimet*, t. XVII. — Paris, 1906; in-8°.

Zeitschrift für hebræische Bibliographie, X, 1-4. — Frankfurt a. M., 1906; in-8°.

Bessarione, fasc. 89. — Roma, 1906; in-8°.

Revue biblique, juillet-octobre 1906. — Paris, 1906; in-8°.

The Korea Review, VI, 4-8. — Seoul, 1905; in-8°.

The Indian Antiquary, May 1905 and April 1906. — Bombay, 1905-1906; in-4°.

El-Mâwerdî. *El-Ahkam es-Soulthaniya.* Traité de droit public musulman, traduit… par le comte Léon Ostrorog, II, 2. — Paris, 1906; in-8°.

Karl Vollers. *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien.* — Strassburg, 1906; in-8°.

M. Ettinghausen. *Harṣa Vardhana, empereur et poète de l'Inde septentrionale (606-648 A. D.).* — Londres et Paris, 1906; in-8°.

S. W. Bushell. *Chinese Art*, Volume II. — London, 1906; in-8°.

Cᵗ E. Lunet de la Jonquière. *Le Siam et les Siamois.* — Paris, 1906; in-18.

Polybiblion, juillet-octobre 1906 (parties littéraire et technique). — Paris, 1906; in-8°.

Revue archéologique, mai-août 1906. — Paris, 1906; in-8°.

The Babylonian Expedition… Vol. XIV-XV : Albert

T. CLAY. *Documents from the Temple Archives of Nippur.* — Philadelphia, 1906; 2 vol. gr. in-4°.

LUNET DE LA JONQUIÈRE. *Ethnographie du Tonkin septentrional.* — Paris, 1906; in-8°.

KEENE. *History of India,* new and revised edition. — Edinburgh, 1906; 2 vol. in-8°.

Louis BRÉHIER. *L'Église et l'Orient au moyen âge. Les Croisades.* — Paris, 1907; in-12.

IBN ZAKARÎYÂ. *Das Kitabu-l-itbâ'i wa-l-muzawâǧati...,* herausgegeben von R. BRÜNNOW. — Gieszen, 1906; in-8°.

C. BECCARI. *Rerum Æthiopicarum Scriptores...* Vol. IV : P. Emm. BARRADAS, S. J. *Tractatus tres historico-geographici.* — Romae, 1906; in-4°.

IBN GUBAYR. *Viaggio... compiuto nel secolo XII,* prima traduzione da Celestino SCHIAPARELLI. — Roma, 1906; in-8°.

D. H. MÜLLER. *Semitica,* I-II. — Wien, 1906; 2 fasc. in-8°.

Tattvasarayana, an ancient Vedantic Itihasa. — Madras, 1906; in-8°.

Pârijâtamañjarî... by Maduna, edited by E. HULTZSCH. — Leipzig, 1906; in-18.

Keleti Szemle, VII, 1. — Leipzig, 1906; in-8°.

Orientalische Bibliographie, XIX, 1. — Berlin, 1906, in-8°.

Al-Moktabas, I, 2 et 7. — Le Caire, 1906; in-8°.

The Naḳâ'iḍ of Jarîr and Al-Farazdaḳ, edited by Anthony Ashley BEVAN, M. A., I, 2. — Leiden, 1906; in-4°.

The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXIII, 1. — Chicago, 1906; in-8°.

The American Journal of Philology, XVII, 2. — Baltimore, 1906; in-8°.

Anthropos, I, 3. — Salzburg, 1906; in-8°.

Revue critique, 40° année, n°s 23-44. — Paris, 1906; in-8°.

PAR LA SOCIÉTÉ :

Bulletin des séances de la Société philologique, tome III. — Paris, 1905; in-8°.

The Geographical Journal, XXVIII, 1-3-4-5. — London, 1906; in-8°.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances, mars-août 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Acta Bollandiana, XXV, 2. — Bruxellis, 1906;

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, LX, 2. — Leipzig, 1906; in-8°.

The Imperial and Asiatic Quarterly Review, third Series, XXII, n° 43. — London, 1906; in-8°.

Ateneo, revista mensual, n°s 1, 3, 4, 5, 6. — Madrid, 1906; gr. in-8°.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, July and October 1906. — London, 1906; in-8°.

Revue des études juives, n° 103. — Paris, 1906; in-8°.

Transactions and Proceedings of the Japan Society, VII. — London, 1906; in-8°.

Journal asiatique, mars-août 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Bulletin de littérature ecclésiastique, juin-novembre 1906. — Paris, 1906; in-8°.

American Journal of Archæology, X, 2-3. — Norwood, 1906; in-8°.

Atti della R. Accademia dei Lincei. Rendiconto della adunanza solenne del 3 giugnio 1906. — Roma, 1906; in-4°.

Le Globe (*Bulletin*), XLV, 2, et Mémoires. — Genève, 1906; in-8°.

Mémoires de la Société de Linguistique, XIV, 2. — Paris, 1906; in-8°.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, X, 3. — Tokyo, 1906; in-8°.

O Oriente Portugues, III, 5-7. — Nova Goa, 1906; in 8°.

The Journal of the Siam Society, II. — London, 1905, in-8°.

Ateneo, revista mensual, I, 7-9. — Madrid, 1906, gr. in-8°.

Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, n° 45. — Singapore, 1906, in-8°.

Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschapen. — *Tijdschrift*, XLVIII, 5. — *Notulen*, XLIII, 4. — *Rapporten...*, 1904. — Batavia, 1906; in-8°.

Journal of the American Oriental Society, XXVII, 1. — Baltimore, 1906; in-8°.

The Imperial and Asiatic Quarterly Review, XXII 44. — London, 1906; in-8°.

Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXXVII. — Shanghai, 1906; in-8°.

Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, n° 46. — Singapore, 1906; in-8°.

La Géographie, juillet-septembre 1906. — Paris, 1906; gr. in-8°.

Atti della R. Accademia dei Lincei Notizie, III, 1-3. — *Rendiconti*, XV, 1-4. — Roma, 1906; in-4° et in-8°.

Par le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts :

Alfred Merlin. *L'Aventin dans l'antiquité.* — Paris, 1906; in-8°.

Journal des Savants, juin-septembre 1906. — Paris, 1906, in-8°.

Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale. T. III : *Le Monastère et la nécropole de Baouît*, par M. Jean Clédat. — T. III, fasc. 2 : *Makrizi...*, traduit par M. Paul Casanova. — Le Caire, 1906; 2 vol. gr. in-4°.

Bulletin archéologique, année 1906, 1re livraison. — Paris, 1906; in-8°.

Bulletin de correspondance hellénique, XXXI, 7-8. — Paris, 1906; in-8°.

El-Bokhari. *Les Traditions islamiques...*, traduites par O. Houdas et W. Marçais, tome II. — Paris, 1906; in-8°.

Revue de l'histoire des religions, fasc. 158-160. — Paris, 1906; in-8°.

L. de Milloué. *Bod-Youl ou Tibet (Le Paradis des Moines)*. — Paris, 1906; in-8°.

Conférences faites au Musée Guimet, t. XVIII-XIX. — Paris, 1906; 2 vol. in-18.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires, XIII, 3. — Paris, 1906; in-8°.

Par le Gouvernement indien :

H. R. Nevill. *District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh*. Volume VIII : *Agra*. — Allahabad, 1905; in-8°.

Coorg District Gazetteers. B. Volume. — S. l. n. d.; gr. in-8°.

Judicial and administrative Statistics of British India for 1904-1905 and preceding years. — Calcutta, 1906; gr. in-8°.

District Gazetteers, Statistics, 1901-1902 (Jessore, Hazaribagh, Sikkim State, Orissa Tributary States, Cooch Bihar State, Champaran, Angul, Gaya, Puri, Shahabad, Khulna, Murshidabad, Balasore, Muzaffarpur, Cuttack, Darjeeling, Chota Nagpur Tributary States, Burdwan, Birbhum, Palamau, Manbhum, Howrah, Saran, Bhagalpur, Darbhanga, Singhbum, Hooghly, Hill Tippera State, Purnea, Monghyr, Nadia, Midnapore, Ranchi, 24-Parganas, Patna, Calcutta, Sonthal Parganas, Bankura). — Calcutta, 1905; 38 vol. in-8°.

Linguistic Survey of India. Vol. II... *Specimens of the Marathi Language...*, by G. A. Grierson. — Calcutta, 1905, gr. in-4°.

Imperial Library. Catalogue of Books in the Reading Room. Second edition. — Calcutta, 1906; in-4°.

Annual Report of the Director General of Archæology for the year 1904-1905, part I. — Calcutta, 1906; gr. in-8°.

M. RANGACHARYA. *A descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras*, II. — Madras, 1905; in-8°.

SYAMSUNDAR DAS. *Annual Report on the Search for Hindi Manuscripts for the year 1902.* — Allahabâd, 1906; gr. in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT DE MYSORE.

B. Lewis RICE. *Epigraphia Carnatica*, vol. IX. — Bangalore, 1905; in-4°.

PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DU BENGALE.

Bibliotheca Indica, New Series, nos 1017, 1106, 1115, 1137, 1138, 1139, 1140, 1141, 1144, 1145, 1146, 1147, 1148. — Calcutta, 1905-1906; in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT DE L'INDO-CHINE :

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, V, 3-4. — Hanoi, 1905; gr. in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT JAPONAIS :

Mouvement de la population de l'Empire du Japon pendant l'an XXXVI de Meiji (1903) [tableaux]. — Tokio, 1906; in-4°.

PAR L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DES SCIENCES DE SAINT-PÉTERSBOURG :

Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, Classe historico-philologique, 3e série, t. XVII-XXI. — Saint-Pétersbourg, 1903-1905; gr. in-8°.

Oscar von LEMM. *Iberica.* — Saint-Pétersbourg, 1906; gr. in-8°.

W. RADLOFF. *Versuch eines Wörterbuches der Türk Dialecte*, 18e und 19e Lief. — Saint-Pétersbourg, 1905; gr. in-8°.

W. Radloff. *Einleitende Gedenken zur Darstellung der Morphologie der Türksprachen.* — Saint-Pétersbourg, 1906; in-8°.

P. Kokovzoff. *Nouveaux fragments syro-palestiniens de la Bibliothèque impériale publique de Saint-Pétersbourg.* — Saint-Pétersbourg, 1906; gr. in-4°.

Z. Z. Oukhtomski. *Inventaires d'une collection d'objets servant au culte lamaïque* (en russe). — Saint-Pétersbourg, 1905; 2 vol. in-8°.

Par le Curateur de l'arrondissement scolaire du Caucase :

Recueil de matériaux relatifs au Caucase (en russe), t. XXXVI. — Tiflis, 1906; in-8°.

Par la « Biblioteca nazionale centrale » de Florence :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, num. 66-70. — Firenze, 1906; in-8°.

Par l'Université d'Upsal :

Sphinx, IX, 4; X, 1-2. — Upsal, 1906; in-8°.

Par l'Université Saint-Joseph, à Beyrouth :

Al-Machriq, IXe année, nos 12-20. — Beyrouth, 1906; in-8°.

Mélanges de la Faculté Orientale, I. — Beyrouth, 1906; in-8°.

SÉANCE DU 14 DÉCEMBRE 1906.

La séance est ouverte à 4 heures et demie par M. Rubens Duval; la présidence a été prise un peu plus tard par M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. Senart, *vice-président,* Allotte de la Fuÿe, Basmadjian, Bourdais, Bouvat, Cabaton, Carra de Vaux,

CHABOT, DEMIAU, DUSSAUD, FARJENEL, FERRAND, FEVRET, FINOT, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, GUIMET, HUARD, LABOURT, LEROUX, Sylvain LÉVI, Isidore LÉVY, MACLER, MAUSS, MEILLET, VINSON, *membres;* CHAVANNES, *secrétaire.*

Les ouvrages suivants sont presentés à la Société :

Par M. RUBENS DUVAL, un exemplaire de la troisième édition de sa *Littérature syriaque;*

Au nom de M. LE CHATELIER, la *Revue du monde musulman*, tome I, n° 1;

Par M. GUIMET, un nouveau volume des *Conférences* faites au musée Guimet;

Au nom de S. E. MEFTAHOL-MOLK, ministre d'État de Perse, des ouvrages sur l'enseignement, en particulier l'enseignement de l'écriture et la cryptographie.

M. FERRAND établit qu'un certain nombre de mots malgaches s'expliquent par le sanscrit; il en conclut que la migration malaise qui s'est transportée à Madagascar devait être hindouisée. M. Ferrand rappelle qu'il avait déjà exposé cette thèse dans un article sur *le Dieu malgache Zanahari*, article dont il offre un exemplaire à la Société.

Quelques observations sont présentées par MM. Sylvain Lévi et Vinson.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance du 9 novembre. La rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Émile LAFUMA, à Voiron (Isère), présenté par MM. Schwab et Leroux;

Sur la proposition de M. BARBIER DE MEYNARD, l'allocation annuelle attribuée à M. Bouvat est portée de 1,200 à 1,500 francs. M. Bouvat est chargé, en collaboration avec MM. Fevret et Cabaton, de refaire le catalogue de la Bibliothèque appartenant à la Société, mais il devra au préalable

soumettre au Comité un projet écrit où il exposera suivant quelle méthode ce travail sera exécuté.

Les subventions suivantes sont votées : à M. Huart, une somme de 800 francs pour l'impression de son *Histoire des calligraphes et des miniaturistes de l'Orient musulman*; à M. de Castries, une somme de 500 francs pour son recueil de documents diplomatiques concernant le Maroc; à M. Ferrand, une somme de 500 francs pour l'impression de sa *Phonétique comparée du malais et du malgache.*

M. Demiau soutient que les mots *hirri-berri* signifient « ville neuve » en basque et que des mots semblables ont la même valeur en copte; il en conclut que ce sont des peuples chamitiques du nord de l'Afrique qui se sont étendus à travers l'Espagne jusqu'aux Pyrénées.

M. Vinson présente quelques observations.

M. Isidore Lévy montre sur quels calculs se sont fondées les prophéties annonçant l'époque où devait apparaître le Messie; il cherche à déterminer à quel moment il faut reporter la rédaction de ces prophéties. Cette communication est suivie d'un échange de vues entre M. l'abbé Labourt et M. Isidore Lévy.

M. Senart donne à la Société des nouvelles de M. Pelliot qui vient de lui envoyer de Kachgar trois mémoires; l'un d'eux, intitulé *Aperçu sur les Abdâl de Painâp*, sera inséré dans le *Journal*.

La séance est levée à 6 heures 10.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par M. A. Le Chatelier, Professeur au Collège de France :

Revue du monde musulman, I, 1. — Paris, 1906; in-8°.

Par Son Excellence Meftahol-Molk, Ministre d'État de Perse :

Collection du journal *Me'drif.* — Téhéran, 1316; in-fol.

Ta'lîm ol-etfâl, t. I. — Téheran, 1324; in-12.

Kachf ol-esrâr Nâserî. Téhéran, 1316; in-4°.

Nâsekh or-romoûz ou rezm-é Mahmoûdî, 2e édition. — Téhéran, 1319; in-4°.

Kitâb Mèftâh or-romoûz. — Téhéran, 1320; in-4°.

Par M. Émile Guimet :

Ch. Renel. *Les Religions de la Gaule*. — Paris, 1906, in-18.

Par M. André Fevret :

J. Deniker et E. Deshayes. *Collection G... Première partie : Œuvres d'art et de haute curiosité du Tibet. — Deuxième partie : Œuvres d'art et de haute curiosité de la Chine et du Japon*. — Paris, 1904; 2 vol. gr. in-8°.

Par les Auteurs :

Dr Renward Brandstetter. *Ein Prodromus zu einem vergleichenden Wörterbuch der malaio-polynesischen Sprachen*. — Luzern, 1906; in-8°.

Mohammed ben Cheneb. *Traité de prosodie* (en arabe). — Alger, 1906; in-8°.

Khalil Hammam Faïez. *Abou Samra Ghanem* (en arabe). — Le Caire, 1905; petit in-8°.

Charles A. Sherring. *Western Tibet and the British Borderland*. — London, 1906; in-8°.

Ch. Clermont-Ganneau. *Recueil d'archéologie orientale*, VIII, 1. — Paris, 1906; in-8°.

P. W. Schmidt. *Buch der Râjawân, der Königgeschichte*. — Wien, 1906; in-8°.

Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri. *Report on the Search for Sanskrit Manuscripts (1901-1902 to 1905-1906)*. — Calcutta, 1905; petit in-8°.

A.-J. Gemayel. *La Méditerranée centre de la civilisation dans le passé et l'avenir* (en arabe). — Beyrouth, 1906; in-8°

Rubens DUVAL. *Littérature syriaque*, 3e édition. — Paris, 1906; in-12.

Gabriel FERRAND. *Le dieu malgache Zanahari* (extrait). — Paris, 1906; in-8°.

PAR LES ÉDITEURS :

Le Muséon, nouv. série, VII, 3. — Louvain, 1906;

Revue critique, 40e année, nos 47-49. Paris, 1906; in-8°.

The Korea Review, VI, 9. — Séoul, 1906, in-8°.

Polybiblion, nov. 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Bessarione, fasc. 91-92. — Roma, 1906; in-8°.

E. AYMONIER et A. CABATON. *Dictionnaire Čam-français*. — Paris, 1906; in-8°.

M. KERBAKER. *La Morte di Vaca... racconto del Mahābhārata*. — Napoli, 1906; in-8°.

Al-Moktabas, n° 9. — Le Caire, 1906; in-8°.

Zeitschrift für hebræische Bibliographie, X, 5. — Frankfurt a. M., 1906; in-8°.

Dr P. DEUSSEN. *Vier philosophische Texte des Mahâbhârata*. — Leipzig, 1906; in-8°.

The American Journal of Philology, XXVII, 3. — Baltimore, 1906; in-8°.

Anthropos, I, 4. — Salzburg, 1906; in-8°.

Revue archéologique, sept.-oct. 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Conférences faites au Musée Guimet, t. XXI. — Paris, 1906; in-18.

PAR LA SOCIÉTÉ :

Journal asiatique, sept.-oct. 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes-rendus des séances, sept. 1906. — Paris, 1906; in-8°.

The Geographical Journal, Oct. 1906. — London, 1906; in-8°.

Analecta Bollandiana, XXV, 3. — Bruxellis, 1906; in-8°.

Madras Government Museum, V, 2. — Madras, 1906; in-8°.

Mémoires de la Société de Linguistique, XIV, 3. — Paris, 1906; in-8°.

La Géographie, oct.-nov. 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Atti della R. Academia dei Lincei. Notizie, 1906, 4-6. — Roma, 1906; in-4°.

O Oriente Portuguez, III, 8-9. — Nova Goa, 1906; in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'ALGÉRIE :

MOHAMMED BEN CHENEB. *Traité de métrique* (en arabe). — Alger, 1906; in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT NÉERLANDAIS :

J. WARNECK. *Tobabataksch-Deutsches Wörterbuch.* — Batavia, 1906; in-16.

PAR LE GOUVERNEMENT INDIEN :

B. C. ALLEN. *Assam District Gazetteers*, vol. I-IX. — Allahabad, 1905-1906; in-8°.

Punjab District Gazetteers, Statistical Tables, vol. II, III, V, XIII, XXX, XXXIV. — Lahore, 1904-1905; grand in-8°.

Departmental Publications... Supplement List for June and July, 1906. — Calcutta, 1906; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ D'OXFORD :

C. RAYMOND BEAZLEY. *The Dawn of the Modern Geography*, vol. III. — Oxford, 1906; in-8°.

R. H. CHARLES. *The Ethiopic Version of the Book of Enoch.* — Oxford, 1906; in-4°.

PAR LA « BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE » DE FLORENCE :

Bollettino delle publicazioni italiane riccvute per diritto di stampa, num. 71. — Firenze, 1906; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, À BEYROUTH :

Al-Machriq, XI[e] année, n[os] 22-23. — Beyrouth, 1906; in-8°.

BIBLIOGRAPHIE.

The Naḳā'iḍ of Jarīr and al-Farazdaḳ, edited by Anthony Ashley Bevan. Vol. I, part 2; late E.-J. Brill, Leiden 1906.

M. Bevan continue sa laborieuse publication des *Naqâïḍ*, qui nous donnent les pièces du procès pendant entre Djérîr et Farazdaq, et poursuivi des deux parts à coups d'injures grossières, mais exprimées dans une belle langue, celle des Bédouins d'alors. L'ouvrage complet devant former trois volumes, deux de texte, divisés chacun en trois fascicules, et un troisième comprenant les index et le glossaire, il s'ensuit que ne nous sommes encore qu'au début de l'œuvre considérable entreprise par le savant professeur du Trinity College, à Cambridge. Le fascicule que j'ai sous les yeux, le second du premier volume, contient la fin de la pièce numéro 32 et la suite des autres jusqu'au numéro 50; on y trouve, avec leur commentaire, huit *qaçîda* de Djérîr, sept de Farazdaq, et trois courts fragments d'el-Ba'îth, qui s'intercalent entre les autres poésies.

Comme dans la partie précédente, ce qu'il y a de plus intéressant dans le commentaire sont les récits des grandes batailles entre tribus du désert, à comparer utilement avec les renseignements que nous possédons déjà dans Ibn-el-Athîr

et l'*'Iqd el-férîd* d'Ibn-'Abd-Rabbihi; par exemple, p. 190, la bataille de Naqâ 'l-Ḥasan, appelée aussi ech-Chaqîqa; ce nom d'el-Ḥasan lui vient, soit de celui d'un arbre, soit de la dénomination d'une plage de sable (comparez p. 233 et suivantes); p. 193, le récit de la mort d''Omâra ben Ziyâd el-'Absî, surnommé Dâliq, tué par Chirḥâf ben el-Mothallam à la journée dite d'A'yâr ou de Naqi'a; p. 198, le récit très abrégé de la mort du Ghassanide Moḥarriq, fait prisonnier à la bataille de Bozâkha par Zéid el-Fawâris et mis à mort par les Banou-Ḍabba qu'il avait tenté de razzier, ainsi que le récit de l'attaque de ceux ci par Ibn-Mozaïqiyâ à la journée d'Idam; p. 211, l'histoire des Barâdjim, où l'on voit Ḍâbi' ben el-Ḥârith, surnommé Ibn el-Ḥodhâqiyya, chasseur de bêtes sauvages, emprunter aux Banou-'Abdallah un chien appelé Qorḥân; il ne voulut pas le rendre et fut emprisonné sur l'ordre du Khalife 'Othmân (Ibn-el-Athîr, III, 147); p. 226, le combat de Raḥraḥân, et p. 238, celui d'En-Nisâr (cf. aussi p. 258) sont racontés en détail. P. 305, à propos de la bataille de Waqîṭ, où les Lahâzim, c'est-à-dire la confédération des tribus de Qaïs, de Téïm el-Lât, de 'Idjl et d''Anaza, razzient les Téïmimites, on voit un prisonnier prévenir ses compatriotes, par le moyen d'une de ces devinettes dont on trouve déjà des exemples dans Hérodote, qu'on va les attaquer. On passe encore en revue la bataille de Ghabît, autrement dite Çahrâ Faldj (p. 313), celle de Djadoûd (p. 326), déjà racontée dans le premier fascicule (p. 144) mais sous une forme différente, et celle de Çarâïm (p. 336) où les Banou-'Abs, la tribu du poète 'Antara, attaquent celle de Rabî'a ben Mâlik ben Ḥanzhala.

A côté de ces faits historiques, dont la mémoire serait complètement perdue s'il ne s'était trouvé des poètes pour y faire allusion et des commentateurs pour éclaircir ces allusions, on trouvera de ci, de là, dans le fatras d'un fastidieux commentaire grammatical, des détails de mœurs ou d'histoire naturelle intéressants. On lira avec intérêt, p. 162, la description de dix espèces ou variétés de la truffe blanche du

désert (que les botanistes appellent *terfasia* d'après le maghrébin ترفاس inconnu en Orient et qu'Ibn Béïṭar croit d'origine berbère) : le *faq'*, le *djab'*, les *banât Aubar* (expression qui manque à Freytag, mais que donne le *Lisân*, VII, 133), le *dho'loûq*, le *birnîq*, le *moghroûd* (le texte porte *maghroûd*; c'est probablement la vocalisation vulgaire, non déformée par la logique impitoyable des grammairiens et des lexicographes, comme c'est arrivé pour *çondoûq* = *çandoûq*, *dostoûr* = *dastoûr*, et tant d'autres), le *dho'noûn*, le *ṭorthoûth* (au lieu du texte *ṭornoûth*), le *'asqal*, et le *qa'bal* ou *qi'bil* (le texte ne donne que le pluriel *qa'âbil*). On verra, p. 179, les curieuses paroles de l'incantation qui sert à prendre vive l'hyène dans sa tanière. On trouvera, p. 182, un exemple du dialecte du Yémen, rapporté par el-Açma'î : *smok fi'r-réïm* « monte les degrés » (expliqué par *o'lo fi'd-daradja*). Dans la même page, l'expression *ḥakam es-sémâ* (arbitre du ciel) pour désigner Dieu est plutôt rare, et l'on comprend que les variantes *malik* et *rabb* se soient fait jour. Mâlik ben el-Montafiq, chef des Banou-Ḍabba, crève l'œil du chameau étalon pour que le mauvais œil n'atteigne pas les chamelles du troupeau (p. 190, l. 5).

P. 199, l. 6. Un vers curieux fait allusion au geste de saisir un pou entre le pouce et l'index, geste qui, en dactylonomie, signifie le nombre 30; c'est exactement ce que dit le *Farhang-i Djéhângîri* dans son chapitre de la préface où il traite de cet art, et qui a été publié et traduit par Stanislas Guyard dans le *Journal asiatique* de 1871, p. 13 du tirage à part. M. Bevan semble n'avoir pas connaissance de ce travail; du moins, il ne le cite pas.

A la page 206, l'histoire de Nabtal, esclave d'Abou-Sowâdj (cf. *Aghâni*, VII, 181) montre les mœurs des Arabes païens sous un jour fâcheux.

P. 157, vers 44. Il s'agit de choisir entre نصل et نصل dans l'expression à tournure proverbiale إنّ البيان من النصل. Le

vers signifie : « Dis à ce vil Djérîr : Qu'est-ce que tu vas faire (pour sortir de ce mauvais pas)? Dis-nous-le : l'explication est une solution. » Si on lit فضل, le dernier membre de phrase signifiera : « L'explication est un mérite », qui pourrait être une allusion au *hadîth* انّ من البيان لسحرًا. Le glossateur du manuscrit de Strasbourg (collection de Spitta-bey) donne justement la leçon فضل et l'explique comme si c'était فصل d'où l'on doit conclure que le point est de trop. Quoique فضل semble offrir un sens plus satisfaisant, on doit s'en tenir, en saine critique, à la leçon des manuscrits, et c'est ce qu'a fait M. Bevan.

P. 162. طرنوت est une erreur; il faut طرثوث mot que donnent tous les dictionnaires, depuis Golius jusqu'au *Lisân* (II, 471) et au *Tâdj el-'aroûs* (I, 631). — P. 223, l. 10. Au lieu de أبْنَي شعْرة, lisez أبْنَى, comme p. 341, l. 4.

Cl. Huart.

El-Ahkâm es-Soulthânîya, traité de droit public musulman, d'Abou 'l-Hassan... el-Mâwerdî, traduit de l'arabe et annoté par le comte Léon Ostrorog. T. II, 1re partie : le droit de la guerre. 1 vol. grand in-8°, VIII-161 pages. Paris, E. Leroux, 1906.

Le droit de la guerre! Les peuples qui ont été en contact avec l'islamisme, à toutes les époques de son histoire, les nations subjuguées au début du mouvement qui a lancé les Arabes, citadins ou Bedouins, à la conquête du monde, celles qui ont lutté avec succès contre les incursions de pillards, telles que les Francs au sud de la Loire et dans le bassin du Rhône, les Romains de l'époque byzantine en Asie Mineure (avant les Turcs Seldjouqides), les fondateurs d'États chrétiens en Terre Sainte, les combattants des marches hongroises de l'empire d'Allemagne, les riverains de la Méditerranée soumis aux courses des Régences barba-

resques, les Nègres fétichistes de l'Afrique centrale, savent ce que cela veut dire. *Adversus hostem æterna auctoritas.* Cet axiome de droit romain, pris au pied de la lettre, est la règle de tout bon musulman. L'état de guerre, dont l'essence est de droit divin, ne pourra cesser, sur la surface de la terre, que quand tous les hommes se seront soumis à la nation musulmane constituée en Etat autocratique, auront embrassé la religion de l'Islam (à l'exception des juifs et des chrétiens autorisés à pratiquer leur culte dans des conditions de sécurité précaires et peu enviables), et resteront soumis à un Imâm unique : car une compétition entre deux Imâms ramènerait incontinent l'état de guerre, chacun désirant réduire son rival à l'impuissance.

Cet idéal théocratique est naturellement irréalisable. Mais il a engendré certaines règles de droit public dont la connaissance est indispensable pour se rendre compte de phénomènes historiques dont la véritable raison, sans cela, nous échapperait. Il faut donc savoir le plus grand gré à M. le comte Léon Ostrorog de continuer ses savantes études sur le droit musulman qui ont pour base le texte d'El-Mâwerdî; je considère, en effet, que le principal intérêt de la traduction entreprise avec talent par l'érudit juriste, que l'attrait de ses études tout autant que l'exercice de sa profession maintient à Constantinople, réside dans les notes dont il accompagne son travail et qui jettent parfois des clartés sur des points restés obscurs pour l'arabisant philologue le plus exercé. Nombre de nos confrères en orientalisme liront avec profit les petites monographies juridiques que forment quelques-unes de ces notes.

La guerre sainte est un droit de Dieu, de la catégorie des Adorations (*'ibâdât*, j'aimerais mieux « œuvres pies »), et forme pour le musulman un devoir categorique (*farḍ*). Il n'y a pas à sortir de là : les textes sont dans le Qorân, qui est la parole de Dieu même. Combatif par tempérament, Mahomet ne rêvait qu'à la guerre, qui devait, depuis l'hégire, contraindre tous les Arabes de la peninsule à renoncer à leurs

idoles pour n'adorer que le seul vrai Dieu dont Gabriel lui transmettait les ordres. Mais les choses changèrent quand les conquérants se trouvèrent aux prises avec des civilisations plus avancées. Devenus maîtres de vastes provinces par des coups de force et d'heureuse audace, fatigués de la guerre, possesseurs de richesses considérables et surtout de propriétés immobilières pour l'exploitation desquelles il fallait bien recourir à la main-d'œuvre locale, libre ou servile, entourés de femmes et d'esclaves appartenant aux races soumises, pères d'enfants dont l'éducation se faisait dans un milieu de populations hétérogènes, les Arabes ne mirent pas plusieurs générations à se sentir obligés de se départir de leurs règles cruelles. Et c'est ainsi que la raison reprit ses droits. Les théoriciens furent obligés d'admettre que la guerre sainte n'est point bonne par essence, puisqu'elle entraîne fatalement deux conséquences blâmables, la destruction du corps humain, œuvre de Dieu, et la dévastation de contrees habitées par des hommes; non seulement ces actes « ne comportent rien de bon, mais ils font encourir aux agents la réprobation divine et la malédiction du Prophete »; elle ne peut être considérée comme bonne qu'en raison de sa fin, qui est l'exaltation de la foi et la répression de l'iniquité des mécréants. Cette fin étant le véritable but, on ne peut que déplorer les voies et moyens nécessaires pour y parvenir.

La délégation des pouvoirs de l'autorité suprême (l'*imâm*) au général chargé de commander les troupes entraîne pour celui-ci sept obligations, qui sont celles-ci : conserver une allure modérée pendant la marche (ces théologiens n'étaient pas des stratégistes), inspecter les chevaux de la cavalerie et les bêtes de somme, veiller à la solde des troupes régulières, rétribuées sur le produit de l'aubaine (*fêi'*, contribution de guerre perçue des infidèles après leur soumission), et à celle des volontaires, stipendiés sur le produit de la dîme aumônière (contribution volontaire des musulmans), nommer à ces deux catégories de troupes des officiers « qui le tiennent au courant de ce qui se passe dans l'armée » (ce qui veut

dire clairement inspection technique et espionnage moral), instituer un cri de ralliement, surveiller étroitement l'armée et en expulser ceux qui poussent à la défection, sèment l'alarme et espionnent pour le compte de l'ennemi, et enfin ne pas favoriser des parents ou alliés (condamnation du népotisme), ni celui qui partage son avis ou suit sa doctrine, de préférence à celui qui émettrait un avis opposé.

Voyons maintenant ce qui est réservé à l'ennemi. Quand les infidèles ont pu entendre la prédication de l'islamisme et l'ont dédaignée, le général a la liberté de les traiter de la manière la plus nuisible pour eux; il peut dévaster « le territoire ennemi par le fer et le feu en des courses soudaines de nuit et de jour », il peut aussi déclarer formellement la guerre et combattre en bataille rangée. Mais quand l'islamisme n'a pas été prêché, le premier devoir du général est alors de les appeler à la vraie foi, et ce n'est que quand ils persistent dans leur erreur qu'on peut leur appliquer les règles précédentes. C'est la doctrine d'Ech-Châfe'î; Mâlik tient pour informés les infidèles dont le territoire est voisin, Abou-Ḥanîfa trouve louable une sommation préalable même quand les récalcitrants avaient été appelés à se convertir et s'y étaient refusés.

Quid si le général n'obéit pas à ces règles? Il devra alors payer le prix du sang (*diya*), qui paraît se réduire à une amende de mille dinars, et encore d'après Ech-Châfe'î seul, car Mâlik et Abou-Ḥanîfa ne l'admettent point. On peut encore se poser la question suivante : quelle est la partie demanderesse (en l'absence de toute action publique) qui pourrait faire triompher cette thèse devant un cadi? La sanction de la pénalité risque bien de rester lettre morte.

Le massacre a-t-il des bornes légales? « Il est permis au musulman de tuer les mécréants, habiles à combattre, tombés en sa puissance, qu'ils soient actuellement combattants, ou qu'ils ne le soient point (p. 37) ». C'est la règle. Il y a controverse sur le point de savoir si l'on peut mettre à mort les vieillards et les moines. Il n'est pas permis de tuer les

femmes et les enfants tant qu'ils ne combattent pas eux-mêmes, ni les serviteurs et les esclaves.

Un passage intéressant est également celui où sont énumérés les devoirs du général en matière de stratégie et de tactique (p. 46 et suivantes). Il doit veiller à ne pas tomber dans une embuscade et à ce que les sentinelles accomplissent leur service, choisir pour la bataille un terrain plat, facile à défendre, bien muni de pâturages et d'eau, avoir des approvisionnements abondants, se procurer des informations sûres à l'égard des dispositions de l'ennemi, ranger son armée en bataille, enflammer l'ardeur des soldats par des discours, tenir conseil de guerre afin de se décider en connaissance de cause (sans être obligé de suivre les avis émis; c'était l'opinion de Napoléon Ier), imposer l'observance des pratiques rituelles et des obligations morales, et ne permettre à aucun soldat de s'occuper de commerce ni d'agriculture, « le souci de pareilles occupations ayant pour effet de détruire l'esprit de résistance à l'ennemi et de franche application à la guerre » (p. 52).

Ech-Châfe'î avait eu l'imprudence d'admettre que le musulman peut fuir quand les forces ennemies sont supérieures de plus du double. Abou-Hanîfa s'est mieux rendu compte des nécessités de la guerre en établissant « que le devoir du soldat est de se battre tant qu'il le peut, puis de fuir quand il ne se sent plus de forces et qu'il craint d'être tué ». Voilà pourquoi les annales de l'Islam ne citent point, en rase campagne, de faits comparables à ceux de Léonidas aux Thermopyles ou des grenadiers de Waterloo; derrière les murs d'une forteresse, au contraire, les exemples de courage héroïque sont fréquents.

Cette sèche analyse n'indique que faiblement l'intérêt qui s'attache à cet ordre de recherches. M. Ostrorog, qui est docteur *utriusque juris* en même temps que docteur en droit musulman, manie admirablement la précise et claire langue juridique, à laquelle, sous sa plume, un cachet d'archaïsme ne messied pas (par exemple, Mécréant, Commandeur de

Guerre Sainte, Écriture au lieu de Qorân, « persuasion » pour « croyance », etc.). Il faut reconnaître qu'un grand nombre de ces expressions, qui pourraient au premier abord surprendre et dérouter le lecteur, traduisent en général heureusement les expressions arabes équivalentes. On consultera avec profit les notes relatives à l'acception juridique des mots *taqrîr*, *'uqara*, *iḥrâz*, *gholoûl*, *ribâṭ*, *kaffâra*, *nafl*, *ta'zîr*, *ghaçb*.

L'érudition très réelle de M. Ostrorog paraît reposer presque uniquement sur les sources orientales; je crois bien que l'histoire de Mahomet de Sprenger, la grammaire arabe et l'anthologie de S. de Sacy sont les seules autorités européennes citées. Aussi l'*apparatus criticus* semble-t-il insuffisant; l'auteur n'a pas tenu assez compte de ses devanciers. C'est ainsi qu'à propos des *zindîqs* (p. 106, n. 1), il paraît ne pas connaître une communication sur les *zindîqs* en droit musulman qui a été faite au Congrès des Orientalistes de Paris en 1897. Le *Kechf ezh-Zhonoûn* est plus connu sous le nom de son auteur, Hadji-Khalfa; l'édition de Fluegel est plus commode pour les recherches que celle de Constantinople. Au lieu des *Sèbâïk edh-Dhahab*, il vaut mieux se servir des *Genealogische Tabellen* de Wüstenfeld; on évite ainsi des transcriptions fautives telles que Azad, Mâziqiya, Ma'ad pour Azd, Mozaïqiyâ, Ma'add. 'Ouweïmar doit être lu 'Oweïmir. Il y a mieux, pour la biographie, que l'*Esmâ er-Ridjâl*, travail de troisième ou de quatrième main.

Je reprocherai également à l'auteur d'avoir adopté la transcription défectueuse de خ par *h*; cela tient à la prononciation turque, qui est la cause d'une erreur commise fréquemment par les Turcs, copistes ou typographes, dans la transcription des mots arabes; l'exemple le plus effrayant est بحر حزر *baḥr-i ḥuzaz* devenu courant aujourd'hui pour désigner la mer Caspienne بحر خزر! Ainsi nous avons Omar ibn el-Hattâb, Fahr ed-Dîn, Hazradj, *harâdj*. La seule lettre *h* rend ه, ح et خ.

«Omniades» est courant, mais un arabisant n'écrit plus aujourd'hui que « Oméyyades ». — P. 77. La sourate IX n'est

pas la dernière qui ait été révélée; c'est l'avant-dernière. — P. 106, n. 1. Si le Mazdeisme était « un pur dualisme », on ne voit pas bien comment il se différencierait des Thanawiyya, qui, dans Chahrestânî sont classés à part, à juste titre; le manichéisme est, pour les Mazdéens de l'époque sassanide comme pour les chrétiens orthodoxes, une pure hérésie.

Cl. Huart.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VIII, X[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le gérant :

Rubens Duval.